

Königsteiner Blätter

III/1957 · Nr. 4

Wissenschaftliche Beilage zu den „Mitteilungen für
die heimatvertriebenen Priester aus dem Osten“

INHALT: P. Hadrossek, Problematik des Rechts auf Heimat (Forts.), S. 73 — W. Lorenz: Th. G. Masaryks religiöser Werdegang, S. 87. — Besprechungen: O. Schilling, Handbuch der Moraltheologie III, S. 98 — A. Hartmann, Toleranz und christlicher Glaube, S. 98 — H. Häfner, Schuld erleben und Gewissen, S. 99 — Siedlung und innere Kolonisation im europäischen Raum, S. 99 — Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen, Bd. II, S. 100 — E. Schwarz, Sudetendeutsche Familiennamen aus vorhussitischer Zeit, S. 102.

Die Problematik des Rechts auf Heimat

Dr. Paul Hadrossek, Königstein/Ts.

III. Heimat und ihre Bedeutung für die menschliche Existenz

Jeder systematische Versuch muß sich über die Methode der Untersuchung klar werden. Hierzu folgendes: Wir kennen verschiedene Wortverbindungen und Verwirklichungsformen von Heimat: Stammheimat, Kinderheimat, Wahlheimat, Vertriebenenheimat, Notheimat usw. Schon diese Aufzählung enthält offensichtlich ein gewisses Decrescendo. Es ist eine echte Frage, was Heimat genannt zu werden verdient. So schwierig es nun ist zu sagen, was Heimat an sich sei, — jeder, der bewußt ein Stück Leben erfahren hat und um die oben genannten verschieden vollkommenen Verwirklichungsmöglichkeiten von Heimat weiß, gelangt einmal in den Besitz eines Begriffs von Heimat, ohne die leidvollen Abstriche im heimatlichen Sich-geborgen-wissen, welche die Wirklichkeit nicht selten macht, von Heimat im Vollsinn des Wortes. Wir sagen eines Begriffs — nicht einer plastischen Vorstellung, die ja an einer bestimmten Heimat haftet. Der Begriff meint Heimat in ihrer klassischen Gestalt, so daß gewisse andere Phänomene nur weniger vollkommene Verwirklichungen von Heimat schlechthin sind. Diese können bis zu jenen Formen herabreichen, die in Wirklichkeit nicht einmal eine Wortverbindung mit Heimat verdienen. Tatsächlich gibt es ein Wissen um diesen Begriff, dessen Inhalt gewisse wenigstens subjektiv irgendwie gut oder gar ideal erachtete Sachverhalte sind.

In diesem Sinne könnte man von einem Idealtypus Heimat sprechen. In der obigen Aufzählung ist er ohne Zweifel am ehesten dann gegeben, wenn die Stammheimat lange Jahre hindurch mit der Kinderheimat zusammenfiel oder die Heimat nie eine wesentliche Veränderung erfuhr. Hierbei schweben zunächst noch intuitiv und in vor-

wissenschaftlicher Weise gewisse Grundelemente vor, die, wenn sie gegeben sind, Heimat so verwirklichen, daß der Mensch sich innerlich zuhause weiß und beglückt ist.

Für die Methode unserer Untersuchung ist die Tatsache eines solchen allmenschlichen Wissens um Heimat im Vollsinne des Wortes von grundlegender Bedeutung. Offensichtlich gibt es aber schon unter den oben aufgezählten Phänomenen solche, die dem fraglosen klassischen Idealtypus näher kommen, und solche, die zum Pejorativen, ja bis zum Grenzfall hintendieren, so daß, was jenseits liegt, zwar „dem Namen nach“ Heimat genannt wird, sachlich aber kein Recht auf einen solchen Namen hat. Wie es nun Lebewesen gibt, von denen man nicht ohne weiteres sagen kann, ob sie zu den Tieren oder zu den Pflanzen gehören, und wie es keinen Forscher ankommen wird, gerade an Grenzfällen das Wesen von Tier oder Pflanze zu demonstrieren, er vielmehr zu fraglos eindeutigen, klassischen Exemplaren greift, genau so werden auch wir verfahren müssen. Von diesem Begriffe von Heimat schlechthin, welcher uns mit der Lebenserfahrung zuwächst, von dieser her auch als ein Gut und als ein Erstrebenswertes erfaßt wird und uns immer präsent ist, gehen wir aus. Er wird uns ständig als Orientierungshilfe begleiten. Dieser eindeutige Typus von Heimat ist der methodische Leitgedanke unserer Untersuchung.

Zuerst ist dieser Begriff, der anfangs in nur vorwissenschaftlicher Weise gegeben ist, zu prüfen, damit die ihn konstituierenden Elemente deutlich werden. Dann aber können sich alle weiteren Minder-, Ersatz- und Teilformen an diesem Begriff von Heimat im Vollsinne des Wortes orientieren. Denn nur Heimat in diesem Sinne, nicht aber ein Fragment oder der negative Grenzfall kann uns zur Erfassung des Wesentlichen und zur Beurteilung aller weiteren Formen führen.

Wenn sich daher im Laufe der ersten Analyse Einwände melden, die — wie anzunehmen — von einer nicht idealtypischen, nicht klassischen Form von Heimat herühren, werden wir gut tun, diese Bedenken zurückzustellen, bis später auch die anderen Verwirklichungsformen von Heimat zu Wort kommen und die Schwierigkeiten sich lösen.

1.

Es empfiehlt sich, um das Wesen von Heimat zu erfassen, bei dem anzusetzen, was Heimat eben zur Heimat macht — bei der Heimatlichkeit. Diese selbst ist nichts anderes als der Charakter des Nahen und Trauten, des Mich-innerlich-bergenden, der in solcher Einmaligkeit vorhanden ist, daß ihm die allbekannte Hoch- und Wertschätzung der Menschen zukommt. Wo sich dieses Besondere des Traulich-Bergenden in einer ganz bestimmten, später noch näher zu bestimmenden Weise gebildet hat, da ist Heimat für den von diesen Kräften umhегten Menschen; dort weiß er sich geborgen.

Sicher ist, daß ein bloß faktischer Wohnsitz noch keine Heimat im echten Sinne, also seelische Heimat besagt. Darauf aber kommt es ohne Zweifel an, daß es ein

inneres Zuhause in einer bestimmten Umwelt sei. Sonst wäre es, wie schon einmal betont, zwar ein Raum, aber ohne inneren Gehalt, ohne Heimatlichkeit, ein Irgendwo, jedoch nicht wirkliche Heimat.

Das hinsichtlich der Heimatlichkeit Gesagte dürfte unbestritten sein. Die Schwierigkeiten konzentrieren sich im Weiteren, nämlich in der Frage: Was ist der eigentliche Träger dieser Heimatlichkeit, dieses inneren Zuhause? Woran hängt das, was Heimat zur Heimat macht und dieses spezifische Geborgensein verleiht? Von der richtigen Beantwortung dieser Frage hängt nichts weniger als die rechte Wesens-erfassung von Heimat ab¹.

Hier weisen uns einige mehr oder weniger bekannte Tatsachen den Weg: Der neuzzeitliche Sog zur Verstädterung und Industrialisierung einführt nicht nur viele Menschen aus ihren heimatlichen Bindungen in eine allgemeine Bindungslosigkeit, sondern scheint ihnen nach allgemeiner Auffassung fast das Organ für den Wert von Heimat zerstört zu haben²; grundsätzlich wird die Heimatlichkeit eines konkreten Raumes nur von ganz bestimmten Menschen erlebt und als ihr Wert erfaßt; der objektiv selbige Raum sagt anderen wenig, läßt sie gleichgültig oder schreckt sie sogar ab (wie etwa eine einsame Hallig einen Menschen, der in einer ausgesprochen lieblichen Hügellandschaft daheim ist); es kann der Fall eintreten, daß der eigene Heimatraum den dort Beheimateten vielleicht auf Grund der totalen Änderung seines politischen Gesichtes (etwa die Verhältnisse in den inzwischen zu sowjetischen Satelliten gewordenen Ländern) zwar noch faktischen Wohnsitz, also äußerlich Heimat bietet, aber nicht mehr seelische Heimat ist, daß er also, wie es treffend heißt, Heimat und doch nicht Heimat ist, weil das Entscheidende, das innere Zuhause, fehlt; schließlich gab es schon immer ein friedliches Verlassen der elterlichen Stammheimat durch den freiwilligen Auswanderer und ein Bilden einer neuen, der sogenannten Wahlheimat³. Endlich glauben heute manche feststellen zu dürfen, daß die heranwachsenden Kinder der Vertriebenen nicht nur nach einer gewissen Zeit mehr und mehr die seelische Bindung an den alten Heimatraum der Eltern und Vorfahren verlieren, sondern sogar in dem neuen

¹ Unter den bisher vorliegenden Untersuchungen — und die Zahl der Unternehmen ist wahrhaftig nicht gering — führt wohl nur eine einzige eine wirkliche Analyse des Phänomens Heimat durch. Es ist das Werk: Kurt Stavenhagen, *Heimat als Grundlage menschlicher Existenz*, Göttingen 1939, das dann in veränderter 2. Auflage unter dem neuen Titel *Heimat als Lebensinn*, Göttingen 1948, erschien. Die neue Auflage ist nicht immer eine Verbesserung. Der neue Titel scheint unangebracht, da der Begriff Lebensinn das rein phänomenologische Feld überschreitet, wo er doch der transzendentereligiösen Sphäre vorbehalten bleiben sollte. Der Sinn des menschlichen Lebens kann an sich auch ohne Heimat erkannt und erreicht werden. Die Tatsache, daß der baltendeutsche Verfasser schon 1939, also unbeeinträchtigt von dem großen Heimatverlust nach 1945 schrieb, kommt der Sachlichkeit dieser dankenswerten Studie zustatten. Wir folgen zuerst den Ausführungen von Stavenhagen und zitieren nach der 2. Auflage, verweisen aber auch fallweise auf die erste.

² Vgl. Herbert Kötter, *Agrarsoziologie*, in *Soziologie*, hrsg. v. Arnold Gehlen und Helmut Schelsky, 1955, 198 ff.

³ Bei einer Untersuchung zum Wesen von Heimat sollte man nicht von Urheimat reden, wie es in manchen Aufsätzen anzutreffen ist, sondern von Stammheimat. (Der Begriff Urheimat gehört ins Vokabular zur Urgeschichte der Menschheit.) — Erwähnt sei, daß die Österreichische Heimatgesetznovelle von 1896 die sogenannte Amtsh Heimat kannte, die der Beamte durch Antritt eines öffentlichen Dienstes erwarb.

Raum bereits Heimat besitzen, insofern ihnen dort schon Heimatlichkeit entstanden sei⁴.

Erwägt man das alles, so wird immer fraglicher, ob Heimat primär und im eigentlichen die Beziehung zu einem bestimmten Raum — vom Heimatthaus bis zur heimatlichen Landschaft — besagt, bzw. dieser Raum selbst ist, wie es dem Sprachgebrauch nach zu sein scheint⁵, oder ob nicht ein anderes Element das Primäre und Eigentliche von Heimat ausmacht.

Es war nun die Rede von heimatlichen Bindungen und neuer Bindungslosigkeit der Menschen, also von zu nicht geringem Teil soziologischen Phänomenen; davon, daß auf einem bestimmten Raum nur bestimmte Menschen Heimat finden und andere nicht; daß trotz der Konstanz des Raumes die Heimatlichkeit verloren gehen kann und dies offenbar, weil die Weise des Verhaltens der Menschen auf diesem Raum — nicht des Raumes selbst — eine andere geworden ist; ja, „es gibt den geistig-seelischen Emigranten, der äußerlich in seiner Heimat wohnen bleibt“⁶; daß die Kinder der Vertriebenen unter und mit neuen Menschen Heimat bilden.

Hier wird mehr und mehr deutlich, „daß bei Heimat zweierlei Verschiedenes vor uns steht: einmal die Menschen, das soziologische Ganze, die ‚Gemeinschaft‘, die Heimat ist oder die ein Teil von Heimat ist, und andererseits die Landschaft, der Hintergrund, vor dem das heimatliche Leben der Menschen spielt“⁷. Die genannten Faktoren führen deutlich zur Scheidung zwischen einer menschlichen und einer räumlichen Komponente. Und tatsächlich sind es die *Menschen*, bzw. ihre *Gemeinschaft*, welche sich *untereinander* und *gegenseitig* durch das gemeinsame Leben die Realität und das Bewußtsein der Heimatlichkeit erzeugen; nicht aber der Heimathintergrund.

⁴ Vgl. etwa Gotthold Rhode, *Wandlungen des Heimatbewußtseins*, in *Der Renter*, 1954, Heft 4, 27 ff. Nach kurzer Skizzierung des Heimatbewußtseins in den großen Perioden der abendländischen Geschichte kommt der Verfasser hinsichtlich des heutigen Deutschlands zur Feststellung (S. 36): „der allmählichen, aber unaufhaltsamen Verlagerung des Zusammengehörigkeitsgefühls vom Boden und der Landschaft zur heimatlichen Personengemeinschaft. . . . Wir stehen also zwei Fragen gegenüber: Einmal einem Schwinden des Heimatbewußtseins in weiten Kreisen und zum anderen einer Andersartigkeit des Heimatbewußtseins bei Vertriebenen und bei Gebliebenen.“ Unsere Analyse hofft die Klärung für die Möglichkeit dieser Wandlung des Heimatbewußtseins bieten zu können. Rhode (S. 28) schreibt ferner: „Es erweist sich dabei, daß es für einen Begriff, der tief in den Schichten des Gefühls und des Unbewußten wurzelt und der nur wenig mit dem reinen Verstandesdenken zu tun hat, keine befriedigende Definition geben kann. . . . Anders das Heimatbewußtsein. Ähnlich wie beim Nationalbewußtsein handelt es sich hier um das Gefühl einer festen Verbundenheit, und das ist es wohl auch, was Eduard Spranger meint, wenn er Heimat als das totale Verbundenheitsgefühl mit dem Boden definiert. . . . Dieses Heimatbewußtsein ist es, das darum trotz der Verschiedenheit und Unübertragbarkeit des einzelnen Heimaterlebnisses zur Bildung von Gruppen führt, die weit dauerhafter und fester sind als solche Gruppen, die sich nur auf Grund der gleichen Notlage oder gleichlaufender materieller Interessen zusammengefunden haben und sehr rasch auseinanderfallen, wenn die Notlage überwunden ist und die Einzelinteressen die Oberhand gewinnen.“

⁵ Vgl. Art. *Heimat* in Grimm, *Deutsches Wörterbuch*, 1877 ff., IV 2, 864 ff.; 1. „Das Land oder auch nur der Landstrich, in dem man geboren ist oder bleibenden Aufenthalt hat“. 2. Der Geburtsort oder der ständige Wohnort. 3. Das elterliche Haus und Besitztum, so in Bayern und Schweiz. — Typisch die Wortverbindungen: Heimat-flur, -forst, -gegend, -gewässer, -haus, -herd, -erde, -kreis, -land, -strand, -wald.

⁶ Stavenhagen, a.a.O., 57.

⁷ a.a.O., 17.

der rein als *Hintergrund* keine Heimatlichkeit erzeugt, wie der Nicht-Heimatgenosse stets feststellen kann.

Diese *Heimatgemeinschaft* stellt eine ganz besondere Form von Gemeinschaft dar. Sie baut sich konzentrisch in Schichten von Lebenskreisen auf: den relativ geschlossenen Kreisen der persönlich-totalen Einungen von Ehe und Familie und den partiellen Einungen der verschiedenen Freundschaftsverhältnisse (unmittelbare Heimat) und den weiteren offeneren Gruppen bis hinauf zum Ganzen der Landsmannschaft^{7a} (mittelbare Heimat). Dies bewirkt, daß dann in irgend einem Sinne immer Beziehungen jedes mit jedem bestehen, aber auch die Vergangenheit tatsächlich (ob dem Einzelnen bewußt oder nicht, ist sekundär) in die Gegenwart ebenso hineinwirkt, wie es die Gegenwart morgen tun wird, und daß sich ein zugleich *horizontal und vertikal dimensioniertes Gewebe* eben echt menschlicher Existenz mit allen ihren Bezügen ergibt⁸. *Unmittelbare* und *mittelbare Heimat* bilden zusammen wieder ein lebendiges echt organisches Ganze, so daß analog der Situation zwischen den

^{7a} „Landsmannschaft“ hier und im folgenden nicht als organisierter Verband von Heimatvertriebenen, sondern als natürliche Volksgruppe verstanden.

⁸ Im einzelnen verweisen wir auf das 2. und 3. Kapitel von Stavenhagen, da wir hier unmöglich auf die zahlreichen Einzelheiten eingehen können. Nur folgendes sei zitiert: S. 37: „Wir wollen ein solches durch gegenseitige persönliche freundliche Gesinnung begründetes Gebilde, dessen Glieder in ihm ein auf ihrer seelischen Individualität ruhendes inneres Zuhause haben, solch ein *Einigungsgefüge* die *unmittelbare Heimat* nennen. Wie Heimat überhaupt, ist auch die *unmittelbare Heimat* ein Grenzbegriff oder ein Ideal: es gibt in der realen Welt von ihr nur dem Ideal angenäherte Wirklichkeit, und zwar in sehr verschiedenen Abstufungen. Im Idealfall müßte es ein Geflecht von Kettengliedern sein, in dem jedes Glied mit jedem anderen in totaler freundlicher Gesinnung verbunden ist. In Wirklichkeit wird es immer nur ein loses Gefüge von Zwei- und Vieleinungen sein, die durch eine oder mehrere Mittelspersonen, also Querverbindungen, miteinander verbunden sind und in das ein Geranke oberflächlicher und flüchtiger partieller Einungen verflochten ist. Solch ein unmittelbares Heimatgefüge kann mehr oder weniger fest sein: es ist um so fester, je mehr wirklich totale Einungen in ihm enthalten sind, je restloser in diesen Zentren, in Ehen, Familien, Freundschaften und Freundeskreisen die zwischenweltliche Ferne überbrückt ist, und je fester infolgedessen die Glieder in den Heimatzentren verwurzelt sind.“

S. 48 f. Zur Landsmannschaft als mittelbarer Heimat: „Mit gutem Recht denkt jeder bei dem Worte Heimat an das Land der Stammesgemeinschaft oder der Landsmannschaft. Aber wie sind nun die Einigungsgefüge in dieses größere Ganze eingegliedert? Die Bedingung dafür ist offensichtlich die oben erwähnte paradoxe Erscheinung, daß den Gliedern der verschiedenen Einungsgefüge auch die unbekannten Landsleute nahestehen. Die Heimatliebe umfaßt irgendwie alle Landsleute, auch die persönlich unbekannten. Man kennt die Freude des in der Fremde Isolierten, der plötzlich einem ihm persönlich unbekannten Landsmann trifft. Gerade an den Enttäuschungen, die man in solchen Fällen erfahren kann, wenn sich nämlich der freundlich begrüßte Landsmann höchst unlandsmannschaftlich gegen einen benimmt, — gerade an solchen Enttäuschungen zeigt sich die selbstverständliche seelische Nähe, in der er für einen stand. Aber wie ist diese Nähe nun eigentlich möglich? Wie ist es möglich, daß gänzlich fremde Menschen, deren Namen man nicht weiß und deren Zahl man nicht kennt, einem seelisch nahestehen können, wenn zu ihnen keine durch Dritte vermittelten persönlichen Brücken hinüberführen? Die Paradoxie läßt sich beseitigen, wenn man auf das innere die Glieder zusammenfassende Band, durch das der Stamm zur Einheit wird, achtet. Was sind also Stämme oder, vorsichtiger gesagt, Landsmannschaften? . . .“

S. 56: „Die zahllosen unbekannten Träger derselben Eigenart rücken in persönliche Nähe. In den persönlich Nahestehenden liebt man, gleichsam auf deren persönliche Autorität hin, die die anonyme Autorität des ‚Alle‘ und ‚Man‘ ablöst, im voraus‘ mit, was dieselbe Art, an sich trägt. Das persönliche Einigungsgefüge, zu dem man gehört, als Summe und Inbegriff aller persönlichen Verhältnisse, als unmittelbare Heimat, vermittelt ein persönliches Verhältnis zur Landsmannschaft als Ganzer, die damit mittelbare Heimat wird. Heimat als unmittelbare Heimat ist, wie wir sahen, ein Grenz- und Idealbegriff, der in verschieden hohem Grade Wirklichkeit werden kann. Auch die Landsmannschaft

Gliedern eines organischen Ganzen kaum gesagt werden kann, ob und wo praktisch eine Grenze zwischen dem einen und dem anderen gezogen werden kann; je größer die Kreise, desto fließender sind ihre Grenzen⁹. Es ist eben ein natürliches gesellschaftliches Ordnungsgefüge eigener Art, ein organisch gewachsenes Ganze und kein diktatorisch zusammengehaltenes Kollektiv¹⁰.

Zugleich wird deutlich, „daß die Träger der Heimatlichkeit der Heimat in erster Linie die persönlichen totalen und dann die partiellen Einigungen und schließlich das Ganze der Landsmannschaft ist, soweit es einem durch persönliches Erleben in seiner Vollendungsrichtung nahe gebracht wird“¹¹. „Die persönlichsten Einigungen aber sind die ausgeprägtesten Träger der Heimatlichkeit“¹².

Dann aber — und hier schließt sich jetzt ein psychologisch hoch interessanter Prozeß an —, wenn das soziologische Heimatganze da ist, läßt sich der seelisch-geistige Gehalt dieser lebenden Gemeinschaft, der Patina gleich, nieder auf all die Dinge um dieses Ganze selbst: auf das Innen und Außen ihrer Häuser, die Gärten und Straßen, Speise und Trank, Brauchtum und Sitte, selbst auf ihre Sprache, — mit einem Wort: auf ihren ganzen Lebensraum und besetzt ihn mit dem unzerstörbaren „character indelebilis der Heimatlichkeit“¹³. Alle Dinge erzählen mit einer unvergleichlichen Kraft von dem inneren Miteinander dieser Gemeinschaft. Die Heimatgemeinschaft umhüllt und erfüllt sodann mit Heimatlichkeit alle jene Dinge, auf deren Hintergrund sich ihr Leben abspielt. Und so „redet“ der Heimatintergrund von dem

kann in größerem oder geringerem Maße mittelbare Heimat werden. Wieweit das im Einzelfalle geschieht, welchen Grad die innere Bodenständigkeit erreicht, hängt von zwei Umständen ab: 1. Davon, wieweit der Einzelne von einer scharf geschliffenen Tradition geprägt ist. Menschentum, das bis ins Letzte von ihr durchgeformt ist, ist in seinen seelischen Lebensmöglichkeiten gebunden und nicht auswechselbar. ... 2. Davon, wieweit der Einzelne die Landesart in ihrer Höherwirkung erfährt ...“.

S. 57 f.: „Landsmannschaft als mittelbare Heimat ist eine Steigerung des seelischen Niveaus der Landsmannschaft. Sie ist an sich da, sobald aus dem bloßen Traditionskreis durch ein traditionelles Zusammengehörigkeitsgefühl eine Gemeinschaft entsteht. Dieses Zusammengehörigkeits- oder Solidaritätsgefühl kann auf Grund individueller Erfahrung den Einzelnen mehr oder weniger stark an das Ganze binden und sich bis zum totalen Sichidentifizieren mit dem Menschentum der Landesart steigern. Heimat ist damit die höchstmögliche, von den Einzelnen in sehr verschiedenem Maße erreichte Verwirklichung dessen, was in dem traditionellen Zusammengehörigkeitsgefühl der Landsmannschaft angelegt ist.“ — Leopold v. Wiese, *Das Soziale im Leben und Denken*, 1956, 41 schreibt in ähnlichem Zusammenhang folgendes: „Der einzelne Mensch wächst nicht nur in einem Kreise von für ihn wahrnehmbaren Personen, sondern in einer geistig-seelischen Atmosphäre, die aus Sitten und Gebräuchen, Regeln und Gesetzen, Meinungen und Überzeugungen, Gewohnheiten und Ahnungen besteht, und die sich im Laufe von Jahrtausenden aus Milliarden und aber Milliarden von sozialen Prozessen gebildet haben. Die Residuen, die alle diese Prozesse in der sozialen Atmosphäre niedergeschlagen haben, bilden eine (mit den Lungen unserer Leiber nicht atembare) Luft, die uns von Geburt an umgibt und deren Zusammensetzung und Bewegung sich beständig ändert.“

⁹ L. v. Wiese, a.a.O., 43 schreibt zum Gegenseitigkeitsverhältnis des öffentlichen und des privaten Bereichs folgendes: „Gleich zu Anfang sei der Leitsatz dieses zweiten Hauptteils ausgesprochen: Öffentlicher und privater Bereich sind eng miteinander verflochten. Sie bilden zwei Ströme, die einander beständig speisen.“

¹⁰ Vgl. Marcel de Corte, *Das Ende einer Kultur*, 1957, 151 ff.

¹¹ Stavenhagen, a.a.O., 84.

¹² Stavenhagen, a.a.O., 35.

¹³ Stavenhagen, a.a.O., 47.

inneren Miteinander der vor ihm lebenden Gemeinschaft. Das bekannte psychologische Gesetz der Übertragung eines Sachverhaltes von Personen auf Sachen kehrt hier in einer Sonderform wieder.

Das sicher unerwartete Ergebnis unserer Untersuchung ist demnach dies, daß es primär und im eigentlichen die Menschen, bzw. ihre Gemeinschaft, sind, die Heimatlichkeit erzeugen und so Heimat schaffen¹⁴, nicht aber die Heimatdinge und der Raum als solcher, andernfalls wären die oben genannten Tatsachen unverständlich¹⁵.

2.

Der Charakter des Heimatlichen haftet, wie wir sehen, an sich mehr oder weniger an allem, was die Heimatgemeinschaft umgibt: an den Gegenständen des Alltags, an Häusern und Straßen, an der von Menschenhand mehr oder weniger unberührten Natur, an Sitte und Sprache usw. Dennoch kommt dem Raum im Sinne der Heimatlandschaft, also dem Großraum, eine besondere Vorzugstellung zu¹⁶ und dies schon darum, weil alle diese Details einfachhin in ihm wie in einem Sammelbecken enthalten sind. Schon von hier aus versteht die Sprache des Volkes, wie allgemein bekannt und philologisch oben aus den Wortverbindungen mit Heimat ersichtlich¹⁷, mit Recht unter Heimat vorzüglich den Raum und zwar über das Engräumliche eines einzigen Hauses hinaus vor allem die Heimatlandschaft. Man wird sogar sagen dürfen, daß die Sprache Heimat und Heimatraum im Sinne der Heimatlandschaft weithin gleichsetzt.

¹⁴ Zusammenfassend läßt sich mit Stavenhagen S. 22 sagen: „Daraus ergibt sich nun zweierlei: 1. Das soziologische Ganze der Heimat ist inneres Miteinandersein, ist Gemeinschaft. Ohne dem wäre die seelische Wärme, die das Heimatganze ausstrahlt und die von den sie erlebenden Heimatgenossen zurückströmt, völlig unverständlich, denn sie fehlt allen anderen soziologischen Gebilden, z. B. den seit Tönnies sogenannten ‚Gesellschaften‘. Fa. Heimat muß sogar irgendwie in einem besonders ‚hohen Grade‘ Gemeinschaft sein. Denn wir sind an sie offensichtlich durch die individuellsten und persönlichsten Beziehungen des Herzens gebunden. 2. Es bestätigt sich nochmals, daß der Heimatintergrund, der gewöhnlich als konstituierendes Element angesehen ist, sekundär ist. Seine Elemente reden immer nur als Träger des Heimatlichen, sie reden nie von sich, sondern von dem Miteinandersein, als Zeugen dessen sie da sind. Ihre Funktion besteht darin, auf etwas zu verweisen, das sie nicht selbst sind: auf die Gemeinschaft. Anders ausgedrückt: sie tragen genau wie die Muttersprache der Volksgenossen (und die heimatische Mundart ist ja nicht weniger als die Landschaft ein Bestandteil des Heimatintergrundes) die persönliche Nähe gleichsam von der Heimatgemeinschaft zu Lehen. Die liebevolle Anhänglichkeit gilt letztlich nicht ihnen, sondern der Heimatgemeinschaft, die in ihnen miterlebt wird.“ — Der Ausdruck Stavenhagens hier „als Träger des Heimatlichen“ könnte leicht mißverstanden werden, als ob die Heimatlichkeit vom Heimatintergrund erzeugt würde. So will es nicht verstanden sein. Der ganze Zusammenhang zeigt deutlich, daß das soziologische Ganze das Primäre und insofern Träger ist im Sinne des obigen Zitates von S. 84: „Es ergab sich, daß die Träger der Heimatlichkeit der Heimat in erster Linie die persönlichen totalen und dann die partiellen Einigungen und schließlich das Ganze der Landsmannschaft ist.“

¹⁵ Vgl. das Zitat in Anmerkung 14, S. 22. — Man vergleiche jetzt die ungenügenden Darlegungen etwa von M. H. Böhm, Art. *Heimat* in *Wörterbuch der Soziologie*, hrsg. v. Wilhelm Bernsdorf und Friedrich Bülow, 1955, 215. Wesentlich besser, wenn auch nicht genügend scharf scheidend zwischen dem soziologischen Ganzen und dem Heimatintergrund ist der Abschnitt *Meine Heimat* in *Herders Kleines Bildungsbuch*, 1956, 215 ff.

¹⁶ Vgl. Stavenhagen, a.a.O., 18.

¹⁷ Vgl. Anmerkung 5.

Angesichts nun unseres Resultates — für den Praktiker unbequem, da es unser Anliegen eines Rechtes auf Heimat ohne Zweifel nur noch schwieriger gestaltet — könnte es den Anschein haben, daß das Element des Raumes im Sinn einer bestimmten Heimatlandschaft nicht zum Wesentlichen von Heimat gehört und auf Grund der konstituierenden Funktion des soziologischen Ganzen ganz außer acht gelassen werden könnte. Man könnte annehmen, daß, wo immer und wie oft ein konkreter Mensch eine neue Gemeinschaft findet und zu ihr Zugang erhält, er dann auch ohne weiteres Heimat gefunden hätte und der Raum der alten Heimat, wenn der Mensch nur energisch genug von allen gefühlsmäßigen Bindungen und seelischen Erlebnissen, besonders seiner Kindheit, abbrückt, für ihn und von ihm abgeschieden sei. Zeigt nicht die Erfahrung, daß der Mensch — wenigstens allgemein, insbesondere aber die oben erwähnte Vertriebenenjugend — früher oder später an jedem Ort Anschluß an neue Gebilde menschlichen Zusammenlebens und auch an das Heimatgefüge des neuen Ortes gewinnt? Oder: wenn der Mensch wenigstens das allererste Gefüge persönlicher Einungen — sie sind oben als die ausgeprägtesten Träger im Sinne des Erzeugers der Heimatlichkeit erkannt worden —, seine Familie, mit auf den Wanderweg nehmen kann, nimmt er dann nicht das Wesentliche von Heimat mit? Hat nicht der einst als Kind vertriebene Jugendliche am neuen Ort volle Heimat gewonnen? Vor allem dann, wenn er später als Erwachsener Ehe und Familie gründet? Gedankengänge dieser Art sind nicht unmöglich¹⁸.

¹⁸ Verwiesen sei auf Eugen Lemberg, *Völker und Volksgruppen im Exil*, 1953. Nachdem die menschliche und räumliche Komponente betont worden ist, folgen S. 36 f. die Sätze: „Ort und Landschaft haben nur Symbolcharakter. ... So kann ein Mensch dem andern Heimat geben. Zwei Menschen werden einander Heimat in der Liebe und in der Ehe. Eine Gemeinschaft von Menschen, die an einem gemeinsamen Werk arbeiten, in einem Betrieb stehen, ein gemeinsames Ziel erkämpfen, eine gemeinsame Sorge haben, formt neue Heimat, gibt ihren Gliedern einen geistigen Ort, an dem sie zu Hause sind, umschließt und umhüllt sie gegen eine feindliche Umwelt, birgt sie und läßt sie das Vertraute erleben.“

Unter den Menschen ist es die Frau, die am stärksten diese heimatbildende Kraft besitzt. Gott hat sie ihr von Anfang an gegeben. Sie birgt, sie umschließt und umhüllt. Der Mann gibt Richtung und Halt, die Frau gibt Heimat. Ehre den Frauen der Flüchtlinge und Vertriebenen! Vom ersten Tage an haben sie, ohne viel darüber zu reden, Heimat um sich verbreitet“.

S. 40: „Wir wissen jetzt, daß Heimat ein soziologisches Gebilde, ein Ordnungsgefüge darstellt, daß der Ort nur symbolische und hervorrufoende Bedeutung dafür hat und an sich noch bei weitem nicht Heimat ist“.

S. 43: „Darum muß die Vorbereitung einer Rückkehr in die Heimat bei der jungen Generation mit ganz anderen Motiven erfolgen als bei den Älteren, denen die verlorene Heimat noch wirklich Heimat ist: nicht mit dem Motiv der Heimatliebe — denn zur Heimat ist gerade den Gesunden und Lebendigen die neue Umwelt geworden: nicht mit der Treue zur Heimat der Väter — denn das ist für die nicht mehr romantisch-historisch denkende Jugend unserer Zeit kein Gesichtspunkt“. — Es ist selbstverständlich, daß wir Lembergs Forderung nach besonderen geistigen und sittlichen Leistungen als Voraussetzung einer sinnvollen Rückkehr nicht übersehen; im Gegenteil, diese sind nur zu unterstützen. Allein hier muß hingewiesen werden auf den verkürzten und noch nicht hinreichend geklärten Heimatbegriff, der den Ausführungen zugrundeliegt. Weiteres hierzu ergeben unsere folgenden Erörterungen.

Ein ähnlich verkürzter und unklarer Heimatbegriff, wobei Heimat und Heimatbewußtsein gleichgesetzt werden, erscheint bei Ludwig Landsberg, *Heimat und Heimatlosigkeit in der landsmannschaftlichen und politischen Sicht*, in *Der Rentier*, 1955, Heft 1, 7–15. Hier S. 7: „Wir werden in unsere Heimat hineingeboren. Für das Heimatleben bedeutet die Kinderheimat alles. Das ist natürlich nicht in dem Sinne zu verstehen, daß der Ort und die Stunde der Geburt für das Heimatleben

Ohne weiteres liegt auf der Hand, welche Konsequenzen sich aus einer solchen Sachlage, wenn sie zutreffen würde, für das Anliegen eines Rechtes auf Heimat ergeben müßten.

Wir stehen damit vor der Aufgabe, das grundsätzliche Verhältnis des soziologischen Heimatganzen als des primären und eigentlichen Trägers, genauer als des Schöpfers der Heimatlichkeit, zum Raum zu erklären.

Negativ dürfte folgendes auf Grund der bisherigen Überlegungen sicher sein:

a) Der Raum als solcher erzeugt nicht die Heimatlichkeit des soziologischen Ganzen; das leisten vielmehr die Menschen in demselben.

b) Der Raum als solcher wird an sich nicht, bzw. noch nicht dadurch heimatlicher Raum, daß einige Menschen in Liebe und Verehrung einer bestimmten Landschaft oder auch einem ganzen Land zugetan und eben diese Menschen durch diese gemeinsame Liebe zu diesem Raum einander verbunden sind. So etwa begeistern sich Althilologen auf dem ganzen Erdkreis für das Heimatland der Griechen und Römer, und dennoch liegt die Heimat etwa der deutschen Althilologen nicht auf griechischem Boden. Bekanntlich können auch sie trotz der gemeinsamen Liebe zu einem Land der antiken Kulturvölker einander höchst fremd sein. Nicht also die gemeinsame Liebe zu einem Land als solchen macht das Land schon zur Heimat.

c) Auch der Umstand, daß der Heimatraum offensichtlich auch das große Sammelbecken der mit Heimatlichkeit besetzten materiellen Dinge ist¹⁹, erschöpft, wie wir bald sehen werden, noch nicht die Funktion des Raumes und macht noch nicht das eigentliche Moment für die Stellung des Raumes innerhalb unserer Problematik sichtbar. Hierbei würde ja noch nichts vom Verhältnis des Raumes zum soziologischen Ganzen, also zu der Menschengemeinschaft, zur Aussage gelangen.

d) Selbst die Tatsache, daß gemeinsam bewohnter Raum Beziehungen und Bindungen an sich zwischen Menschen ermöglicht, schafft ebenfalls noch nicht Heimat. Denn dann müßten Verbindungen zwischen Menschen mit Hilfe moderner Kommunikations- und Verkehrsmittel über Länder und Kontinente hinweg oder der zeitlich

maßgebend sein. Maßgebend ist bestimmt ein viel längerer Zeitraum, sind vielleicht unsere ersten 10 Lebensjahre, aber doch in dem Sinne, als dieses unser erstes und ursprüngliches Heimatleben ist, das für unser ganzes Leben unsere Fähigkeit, heimatliche Bindungen herzustellen, bestimmt“.

S. 11: „Es ist ein durchaus normaler Vorgang, daß der Mensch seinem Elternhaus entwächst. Dieser Vorgang vollzieht sich sehr unterschiedlich mit oder gegen unseren Willen. Aber selbst dann, wenn er ganz gegen unseren Willen — etwa erzwungen durch die politischen Verhältnisse geschieht, bedeutet er noch lange nicht Heimatverlust. Im Gegenteil, wir haben die Erfahrung gemacht, daß Heimat ein unverlierbarer Besitz ist. ... Einen echten Heimatverlust haben nur die Kinder erlitten, die in den entscheidenden Jahren die Flucht erleben und die wechselnden Schicksale und Aufenthalte mit ihren Eltern teilen mußten“.

S. 12: „Das Problem der meisten Vertriebenen und Flüchtlinge aber ist nicht der Heimatverlust, sondern daß sie vertrieben wurden aus ihrem Besitz, ihrer Stellung, aus allen ihren sozialen und menschlichen Bindungen, daß sie unbekannt und einsam in einer fremden Umgebung neu, oft in einem Alter beginnen mußten, in dem wir normalerweise keine neuen Freundschaften mehr schließen“. — Josef Hanika, *Volkskundliche Wandlungen durch Heimatverlust und Zwangswanderung*, 1957, 71 unter dem Einfluß von Lemberg: „Ort und Landschaft bilden den Rahmen“.

¹⁹ Schon wegen dieses Umstandes ist es unrichtig, wenn Landsberg schreibt: „Ort und Landschaft haben nur Symbolcharakter“, a.a.O., 36.

mehr oder minder begrenzte persönliche Aufenthalt an irgend einem Ort ebenfalls Heimat erzeugen. Davon kann jedoch keine Rede sein. Offensichtlich schaffen nicht alle Beziehungen und auch nicht die auf Grund persönlicher Nähe besonders leichten, sondern erst ganz besonders strukturierte jenes innere Miteinander, das wir als Heimat bezeichnen dürfen.

Wie steht es demnach positiv um das grundsätzliche Verhältnis des soziologischen Heimatganzen zum Raum?

Mit den folgenden Ausführungen gehen wir weit über Stavenhagen hinaus²⁰.

Die obige Analyse legte dar, daß Heimatlichkeit nur bei einem bestimmten Verhältnis zwischen Menschen, also innerhalb einer Gemeinschaft von besonderer Struktur gegeben ist. Was aber sind die *formalen Kennzeichen* einer Gemeinschaft, welche Heimatstruktur besitzt? Sie werden uns deutlich am Verhältnis des Heimatganzen zum Heimatgenossen, bzw. zum Nicht-Heimatgenossen, zum Fremden: Da die Heimatgemeinschaft nur aus ihren Mitgliedern besteht, kann es nicht anders sein, als daß nur diese Mitglieder wahrhaft vollen und inneren Anteil haben an jener Besonderung dieser und keiner anderen macht, so daß dieses soziologische Ganze sich von einem anderen Heimatganzen wesentlich unterscheidet. Tatsächlich gibt es zwei mit sich absolut identische Heimatganze nicht. Und so wesentlich ist eine Heimatgruppe sie selbst, daß, wenn sie ihre Besonderung überhaupt ablegen und vertauschen könnte, sie einfach nicht mehr da wäre²¹. Sie ist so, wie sie ist, oder sie ist nicht. Sie ist singulär. Dem Heimatganzen eignet Diesheit, — um einen skotistischen Begriff zu gebrauchen: Haecceitas; es besitzt ausgeprägteste Individualität und also *Einmaligkeit* schlechthin. (Was der jeweilige materielle Inhalt dieser Einmaligkeit ist, — das macht dann den jeweiligen konkreten Charakter, das materielle Kennzeichen, eines bestimmten Heimatganzen aus). Und darum erzeugt dieses soziologische Ganze Heimatlichkeit nur für seine Mitglieder. Dann aber wirkt sich auch der oben skizzierte psychologische Prozeß aus: Diese Einmaligkeit der objektiv gegebenen Besonderung des soziologischen Ganzen legt sich für die Mitglieder derart auf den heimatlichen Hintergrund, daß diese Heimatgenossen nur diese Landschaft, diese Berge, diese Täler als ihren Heimat-hintergrund, bzw. als ihre Heimat erkennen²².

²⁰ Die 1. Auflage des Werkes von Stavenhagen behandelt trotz der Betonung der Notwendigkeit des Raumes (und der Zeit) leider viel zu wenig das grundsätzliche Verhältnis des Raumes zur Heimatgemeinschaft. Darum wäre für die 2. Auflage auf Grund der Ereignisse von 1945 zu wünschen, daß sie sich viel ausführlicher dieser Frage gewidmet hätte.

²¹ Die Unmöglichkeit des Vertauschens schließt aber die Möglichkeit eines organischen Wandels nicht aus, wie wir weiter unten sehen werden.

²² K. V. Müller, *Raum und Gesellschaft*, (hrsg. K. V. Müller—Elisabeth Pfeil), 1952, 117 bringt sehr schön diese einmalige Besonderung von Heimat zum Ausdruck da, wo er von dem Einwurzelungsprozeß spricht: „Wichtig ist da gewiß etwa die wirtschaftliche Eingliederung. Für viele in- und besonders ausländische Beobachter steht sie demnach im Vordergrund, daß mit ihrem Gelingen das ganze Heimatvertriebenen-Problem aufhört, interessant oder überhaupt ein Problem zu sein. Dem Soziologen darf das aber nicht genügen; er weiß: „der Mensch lebt nicht vom Brot allein“, und eine Vermittlung in Arbeit ist noch nicht zugleich eine Vermittlung in jenen Zustand seelischen Ausgewogenheit und Angepaßtheits an die Lebensumwelt, des Sicherheit gewährenden Vertrauens mit ihr, das zum inneren Jasagen führt, zum Wertschätzen, zum Verahrenwollen, zum Sich-eins-

Dieser Sachverhalt schließt wiederum den Nicht-Genossen, den Fremden, notwendig vom Eigentlichen, von der *inneren* Zugehörigkeit zu dieser Gruppe aus, und darum ist diese Landschaft auch nicht seine Heimat. Sie existiert nur für die Mitglieder dieses soziologischen Ganzen. Der Nicht-Heimatgenosse kann bestenfalls äußeren Anschluß finden. Das bedeutet, daß dem Heimatganzen *Exklusivität* eigen ist. Einmaligkeit und Exklusivität sind die formalen Kennzeichen einer Heimatgemeinschaft. Das zweite ist naturgemäß nur die Umkehrung des ersten, bzw. die Anwendung des ersten auf den Fremden.

Daß aber der Fremde von der *inneren* Zugehörigkeit ausgeschlossen ist und der Heimatgenosse selbst nur in seinem soziologischen Ganzen Heimatlichkeit besitzt, so daß er sich selbst in anderen Gruppen als Fremden weiß, hat seinen Grund darin, daß dem Heimatganzen selbst Einmaligkeit eignet. Nur den eigenen Mitgliedern gibt die Gruppe Heimatlichkeit. — Heimat kann darum nicht wie eine Handelsware des öffentlichen Marktes in ihrer Totalität zu jeder Zeit willkürlich und auch beliebig anderswo erworben werden. Sie ist nicht willkürlich vertauschbar und ersetzbar. Der Charakter der Einmaligkeit macht sie zur Heimat eben nur für ihre Mitglieder. Der Fremde müßte eben erst seine Fremdheit verlieren und Mitglied werden und also aufhören, Fremder zu sein, um dann Anteil in der einmaligen Besonderung dieser Gruppe zu erhalten. — So laut und verständlich die Sprache des Heimat-hintergrundes für den Heimatgenossen ist, so nichtssagend, genauer: so nicht-existierend ist sie für den Fremden, weil er eben nicht *innerlich* zu dieser einmaligen Gemeinschaft gehört.

Vielleicht ist es hier wichtig daran zu erinnern, daß wir vom klassischen Phänomen, von Heimat im Vollsinne des Wortes reden.

Hier ergibt sich weiter die Frage: Wie konnte diese einmalige spezifische Besonderung der Heimatgemeinschaft überhaupt zustande kommen, bzw. inwiefern kann sie sich als solche erhalten? Welches sind die *Voraussetzungen und Bedingungen* dieses Zustandekommens?

In folgenden Faktoren liegen unseres Erachtens die entscheidenden Elemente unserer Problematik: Von Heimat reden heißt doch auf Grund unserer Feststellungen, von einem konkreten soziologischen Ganzen, von einer konkreten Gruppe reden. Das Allgemeine der Menschheit wird nie Heimat; vielmehr bezieht sich Heimat auf eine real-konkrete Gemeinschaft, also auf einen kleinen Ausschnitt der Menschheit. Die Rede von Heimat meint *existentielle Konkretheit einer Gruppe*. Darum ist die Existenz einer konkreten Gruppe die *erste Voraussetzung*, damit Heimat werde. Ohne eine konkrete Gruppe kann Heimat nicht werden, und hat die Rede von Heimat keinen Sinn.

fühlen, dergestalt, daß man seine Lebensplanung, seine Lebenszielvorstellungen, seine Sorgen und Gebete um Kind und Kindeskind auf den gleichsam selbstverständlichen Hintergrund dieser Landschaft, dieses Menschenschlages, dieser Schicksalsumwelt und ihrer Möglichkeiten projiziert, daß man sich die Vorstellung des eigenen Todes mit der eines blumengeschmückten Grabes auf diesem Friedhof, unter dieser letzten Nachbarschaft zu süßen vermag — das alles zusammen etwa bedeutet „Eingewurzeltsein.“ (Kursivschrift von uns).

Nun ist es aber möglich, daß die Mitglieder einer Gruppe über ein weites Gebiet verstreut leben, wie etwa ein internationaler Juristenverband, so daß ein solcher Verband sehr wohl eine ganz konkrete Gruppe darstellt; dennoch kann er nie seinen Mitgliedern Heimat werden. Damit eine konkrete Gemeinschaft ihren Mitgliedern Heimatlichkeit schenkt, also Gemeinschaft von der hier behandelten Struktur sei, ist, wie die Wirklichkeit beweist, ferner unabdingbar notwendig, daß diese Gruppe gemeinsam lebt. *Gemeinsames Leben* des konkreten soziologischen Ganzen ist unabdingbar die *zweite Voraussetzung*, damit Heimat werde.

Die Erfüllung dieser beiden Voraussetzungen — konkrete Gruppe und gemeinsames Leben oder, anders formuliert, das gemeinsame Leben einer konkreten Gruppe — ist aber wiederum an *zwei Bedingungen* gebunden, denen wir uns nun zuwenden. Damit stehen wir unmittelbar an der entscheidenden Stelle unserer ganzen Problematik.

Gemeinsames Leben einer konkreten Gruppe ist nur möglich, wenn diese Gemeinschaft an einem bestimmten Orte, auf konkretem und wenigstens relativ geschlossenem Raum existiert. (Menschlich gemeinschaftliches Leben heißt weiterhin, daß diese Gruppe dort einen bestimmten Zeitabschnitt lebt. Den Zeitfaktor werden wir erst weiter unten zu erörtern haben). Ein ganz konkreter und relativ geschlossener Raum ist darum die *erste schlechthinnige Bedingung*, die *condicio sine qua non* gemeinsamen Lebens, wenn eine Gemeinschaft Heimatgemeinschaft sein soll. Es müssen diese Mitglieder als allererstes sagen können: Auf diesem relativ geschlossenen Raum lebt unsere Gruppe gemeinsam. Andernfalls ist diese Gemeinschaft vielleicht eine Gemeinschaft, nicht aber eine Heimatgemeinschaft in des Wortes eigentlicher Bedeutung. Und hierin liegt das grundsätzliche Verhältnis des soziologischen Heimatganzen zum Raum beschlossen. Er hat eine *doppelte Bedeutung* für eine Gemeinschaft mit Heimatstruktur.

a) Da es verschiedene Arten von Gemeinschaften gibt, kann es sehr wohl Gemeinschaften ohne konkreten und relativ geschlossenen Raum geben, wie etwa eine weltweite wissenschaftliche oder gesellschaftliche Vereinigung. Ganz anders verhält es sich aber bei der Heimatgemeinschaft.

Diese einmalige qualitative Besonderung des Heimatganzen — das, was die Heimat nur für die Heimatgenossen zur Heimat macht und den Fremden von der *inneren* Zugehörigkeit ausschließt — konnte sich nur bilden, weil diese konkrete Gruppe grundsätzlich ein gemeinsames Leben führt, d. h. auf einem relativ geschlossenen Raum lebte und lebt. Geographisch konkreten und also relativ geschlossenen Raum zu besitzen, ist für eine Gemeinschaft, soll sie Heimatgemeinschaft sein, eine *condicio sine qua non*. *Nicht nur kann es eine konkrete Heimatgemeinschaft nicht geben ohne Raum überhaupt, sondern auch nicht ohne relativ geschlossenen Raum*. Nur eine vollkommen wirklichkeitsfremde Erörterung der Heimatgemeinschaft kann das soziologische Ganze dieser Gemeinschaft rein abstrakt, gleichsam als ein rein raumloses Gebilde betrachten, also ohne seine Wesensverhaftung an Raum (und Zeit als

die Grundkategorien menschlich gemeinschaftlicher Existenz), genauer an einen ganz bestimmten Raum (und an eine bestimmte Zeit mit ihrer geschichtsbildenden Formkraft). Denn offensichtlich kann niemals eine räumlich nicht relativ geschlossene, die punktuell verstreuten Individuen als Mitglieder bloß registrierende und nur von Fall zu Fall zusammenfassende Gemeinschaft (etwa die Gemeinschaft einer sich über ein weites Staatsgebiet erstreckenden politischen Bewegung) Heimatgemeinschaft werden. Eine Heimatgemeinschaft ist zum Zustandekommen ihrer meisten Teilgebilde, zunächst schon der der unmittelbaren Heimat, aber auch zum Teil der der mittelbaren Heimat, auf den persönlichen Alltagskontakt angewiesen. Schlechthinigke, unabdingbare Bedingung hierfür ist ein konkreter, relativ geschlossener Raum. Ein solcher ist die real-geographische *Daseinsbasis überhaupt* der gemeinschaftlichen Existenz und als solcher schlechthin notwendig — ein ohne weiteres einsichtiger Gedanke. Wir haben hier einen Fall analog der Familiengemeinschaft; auch diese kann es auf die Dauer sinnvoll nicht geben ohne gemeinsames Leben und also nicht ohne einen zentralen und festen Ort; sinnvolles Familienleben hat einen solchen zur Bedingung.

b) Darin aber ist die Funktion und Bedeutung des konkreten und relativ geschlossenen Raumes für eine bestimmte Heimatgemeinschaft nicht erschöpft, daß er schlechthin notwendige Daseinsbasis überhaupt ist, weil sie ohne das Fundament eines solchen gemeinsamen Raumes überhaupt nicht bestehen kann. Es besteht vielmehr darüber hinaus ein grundsätzliches Verhältnis dieses Raumes zu *diesem einmaligen soziologischen Ganzen*, das nur seinen Mitgliedern Heimatlichkeit gibt. Dieser Raum ist die *Basis dieser einmaligen qualitativen Beschaffenheit dieses soziologischen Ganzen* — jener Beschaffenheit, die diese Gemeinschaft zur Heimatgemeinschaft für ganz bestimmte Menschen macht. Wir meinen also hier nicht die Wirkung des Raumes an sich auf den Einzelnen, seine Prägekraft auf die Individuen (auf das Gewicht derselben kommen wir später zurück), vielmehr stellen wir als entscheidend den Umstand heraus, daß dieses soziologische *Ganze*, so wie es auf Grund der Lebensleistungen des Ganzen ist, einfach nicht gegeben wäre, wenn es anderswo hätte verwirklicht werden sollen. Nur auf diesem Raume ist es so, wie es tatsächlich ist: Die topographische, ökonomische und geographische Gegebenheit dieses Raumes ist eine einmalige; schon diese Tatsachen sind von entscheidender Bedeutung für die Formung der ihn bewohnenden Gruppe. In ganz bestimmter Weise verlief die Geschichte dieser Gruppe auf diesem Raum. Tatsächlich wirkten gerade so auf das Heimatganze dieses Raumes die Ideen und Taten ihrer Vorfahren; so — und das ist nicht weniger von Bedeutung — auch die um diesen geographischen Raum in freundlicher oder in feindlicher Gesinnung lebenden anderen Heimatgemeinschaften in der Einmaligkeit ihrer jeweiligen Besonderung. Auf diesem Raum entstanden und formen in ihrer Weise fort ganz bestimmte kulturelle Zeugen der Lebensleistungen der Vergangenheit. Dieser Raum mit seinen natürlichen Formen, mit seinen vorgegebenen natürlichen oder von Menschenhand geschaffenen wirtschaftlichen Reichtümern ganz bestimmter Art oder auch in seiner Armut, jedenfalls in seiner typischen Tatsächlichkeit

keit, mit seiner sich nirgends wiederholenden geographischen Lage zu anderen Gruppen, mit seiner Geschichte und Kultur spricht ein entscheidendes Wort zur wirtschaftlichen, politisch-sozialen und geistigen Formung der auf ihm lebenden Gruppe derart, daß ein Lebens- und Ordnungsgefüge entstand und lebt, das kraft des *genius loci* so eben nur einmal und eben nur dort vorhanden ist. Mit anderen Worten: Der Heimatraum ist die Daseinsbasis einer einmaligen qualitativen Beschaffenheit eines bestimmten soziologischen Ganzen, dessen *typische Struktur im umfassendsten Sinn des Wortes*, so daß sie für bestimmte Menschen Heimatgemeinschaft wurde, auf Grund aller Lebensleistungen des Ganzen *nur auf diesem Raum* möglich war. In jeden anderen Räumen mit denselben oder wenigstens mit der Mehrzahl dieser Menschen wäre sie immer eine je andere. Der konkrete Raum und seine Gruppe durchbilden sich gegenseitig, so daß aus dem „großen unablässigen Wechselspiel von Raum und Gesellschaft“ dieses einmalige soziologische Heimatganze entsteht. In diesem Sinn ist die *Heimatgemeinschaft ein landschaftsgebundenes, ja ein geogenes Phänomen*, dessen typische Besonderung nur auf einem bestimmten geographischen Raum entstehen konnte und dort fortbestehen kann²³.

Man verstehe also recht, was hier gesagt sein will: Nicht daß ein konkreter und relativ geschlossener Raum *rein als Raum* die Individuen prägt, nicht die Prägnanz des Raumes auf den Einzelnen ist das Entscheidende, sondern daß nur auf diesem Raum diese *Heimatgemeinschaft* in dieser einmaligen Struktur möglich ist. Diese Heimatgemeinschaft gibt es nur hier und nicht mehr anderswo, selbst wenn alle Heimatgenossen in den neuen Raum übersiedelt wären.

Heimat besitzt, soweit wir bisher sehen, demnach zwei Komponenten, die menschliche und die räumliche. *Die Gemeinschaft ist das konstitutive Element; der Raum, und zwar der konkrete und relativ geschlossene Raum, ist das integrierende Element.* Er gehört so sehr dazu, daß ohne ihn diese Gemeinschaft nicht Heimatgemeinschaft werden kann. Der Raum ist für das Heimatganze zwar nicht von konstitutiver, aber von konstruktiver Bedeutung. Das soziologische Ganze und sein Raum sind tatsächlich eine „nur begrifflich spaltbare Einheit“.

Die Jahre nach 1945 zeigen deutlich: Wenn der alte Heimatraum verloren geht, hört nicht nur eine lebendige Gemeinschaft als zahlenmäßig geschlossene Gruppe zu existieren auf, weil sie nun auf weite Räume zerstreut ist, — die *Heimatgemeinschaft*, ihre *qualitative Besonderung*, die Struktur des soziologischen Ganzen ist in Auflösung begriffen, und es kommt einmal der Zeitpunkt — wir werden später noch

²³ In der Einführung zu *Raum und Gesellschaft*, 1952, 7 erklären die Herausgeber in Hinsicht auf die Raumforschung und Raumplanung: „Es ist nachgerade eine Binsenwahrheit, daß Raum und Gesellschaft in Wechselwirkung stehen, daß Eines nicht ist und sein kann ohne das Andere. Und auch daß unser Wissen um die konkreten Beziehungen zwischen beiden noch in keiner Weise befriedigend ist, wird in Soziologie und Anthropologie allenthalben empfunden“. Und S. 8: „Eine Bemühung um die Erkenntnis der verschiedenen Menschentypen, mit denen man es zu tun hat, um berufspsychologische, stammespsychologische, sozialpsychologische Verschiedenheiten gehört daher unabdingbar in eine Grundlagenforschung, die bis zu den wirklichen Gründen vorstoßen will. Raumforschung ist also sehr weitgehend Gesellschaftswissenschaft, Soziologie.“

einmal darauf zurückkommen — da sie auch bis auf die letzten Reste aufgelöst ist. Sie wird nicht nur in eine zwar andere, aber organisch erträgliche Richtung gedrängt und in organischer Weise verändert; Raumverlust bedeutet am Ende die totale Auflösung der alten soziologischen Struktur.

Mindestens für die Neuzeit gilt daher: Die Heimatgruppe — nehmen wir einmal den Fall an, es böte sich tatsächlich für sie ein neuer Raum — wechselt nicht freiwillig den Raum. Ja sie kann ihn nicht wechseln, ohne damit nicht auch ihre Struktur zu wechseln, d. h. ihre Heimatlichkeit für viele aufzugeben. Selbst wenn man dieses Menschengefüge wie ein Schachbrett geschlossen anderswohin auf der Erdoberfläche verpflanzen würde, — es wäre nicht mehr das alte soziologische Heimatganze, weil seine geographischen, topographischen und geographischen Bezüge — und diese gehören ebenfalls auch zum Heimatganzen — vollkommen andere wären. Ein organisch gewachsenes soziologisches Ganze ist eben an seinen Ursprungsraum gebunden; es ist eindeutig ein geogenes Phänomen.

(Fortsetzung folgt)

Th. G. Masaryks religiöser Werdegang¹⁾

Dr. Dr. Willy Lorenz/Wien

Die folgende Studie ist ein Versuch, Ursprünge und geistige Entwicklung Thomas Garrigue Masaryks, des Gründers und ersten Präsidenten der Tschechoslowakischen Republik, darzulegen, die ihn zu einem entschiedenen Gegner der katholischen Kirche und zu einem der großen Zerstörer der habsburgischen Monarchie werden ließen. Denn sich mit diesem bedeutenden Mann beschäftigen, heißt zugleich eines der letzten Kapitel der Geistesgeschichte der österreichisch-ungarischen Monarchie aufschlagen. Wenn jede Geschichtsschreibung — nach Huizinga — eine Rechenschaft ist, die sich eine Zeit über ihre Vergangenheit gibt, so ist eine Studie über Masaryk zugleich ein Stück Auseinandersetzung mit unserer persönlichsten Vergangenheit, an der die

¹ Vor 20 Jahren — 1937 — starb Th. G. Masaryk, der zwischen den beiden Weltkriegen zu den namhaftesten Vertretern westeuropäischer Politik und Kultur gezählt wurde. Wir bringen im folgenden eine Untersuchung über Masaryks religiöse Entwicklung, die der Wiener Historiker und Publizist Willy Lorenz in den *Stimmen der Zeit* (78. Jgg. 1952/53, S. 123—136) unter dem Titel *Ein Apostel der Humanität. Th. G. Masaryk und der Katholizismus* veröffentlicht hatte, in wenig veränderter Gestalt erneut zum Abdruck. Der Verfasser und die Schriftleitung der *Stimmen der Zeit* erteilten dazu gerne ihre Zustimmung. — Die Grundlage für die vorliegende Studie bildeten hauptsächlich folgende Werke Th. G. Masaryks: *Der Selbstmord* (1881), *Einige Gedanken über die Aufgabe der akademischen Jugend* (1891), *Ceská otázka* (Die Tschechische Frage, 1895), *Nase nynesi krise* (Unsere jetzige Krise, 1896), *Paladys Idee des böhmischen Volkes* (1898), *Die wissenschaftliche und philosophische Krise des Marxismus* (1899), *Die Ideale der Humanität* (1902), *Katechetenspiegel* (1906), *Der Agramer Hochverratsprozess* (1909), *Rußland und Europa* (1913), *Das neue Europa* (1922), *Die Weltrevolution* (1925). — An Literatur über Masaryk wurden vor allem benutzt das Werk von Josef Pekar, das 1912 erschien, ferner der Essay von Emil Ludwig in *Kämpfer und Gestalten* (1934), das Buch von Ernst Rydovsky (1930) und die 1936 in deutscher Sprache unter dem Titel *Masaryk erzählt sein Leben* herausgegebene Gespräche Karel Capeks mit Th. G. Masaryk.

Generation unserer Väter tätig und leidend beteiligt war und an deren Folgen wir zu tragen haben.

*

Welche Einflüsse und welche Lebensbedingungen formten T. G. Masaryk, den Millionen für einen Tschechen halten, der aber in Wirklichkeit Slowake war, den die eigenen Landsleute lange als Fremden ansahen und dessen Tschedisch anfangs recht mangelhaft klang? Der den Tschechen lange Zeit als germanophil und von den Deutschen bestochen galt, während die Deutschen ihn wieder als einen wüsten Chauvinisten und Panslawisten bezeichneten und der selbst jede Russophilie als „Geschwätz“ ablehnte? Den man als gottlos verschrie und der doch ein überaus religiöser Mensch war? Den man als Marxisten brandmarkte und der doch schon 1899 eine wissenschaftliche Widerlegung des Marxismus veröffentlichte? Den man als einen Philosophen ansah, und der dies entschieden ablehnte? Den man als einen Universitätsprofessor einschätzte, der sich nur zufällig in die Politik verirrt hatte, während er von sich bekannte, daß er sein Leben nichts anderes als Politiker gewesen sei? Der sich selbst als Gegner jeder Revolution bekannte und selbst einer der erfolgreichsten Revolutionäre wurde? Den man als einen grundsätzlichen Gegner der alten Monarchie wertete und der wie wenige Austroslawen so bedeutende Worte für deren Erhaltung gesprochen hatte? Dessen politische Macht man für sehr groß hielt, während sie in Wirklichkeit immer sehr klein war, sowohl vor, als während, als nach dem Weltkrieg? Denn vor dem Weltkrieg errang seine eigene Partei - die Realisten - 1907 zwei Mandate für den Reichsrat, 1911 gar nur eines und während des Weltkrieges folgte nur ein sehr kleiner Teil des tschechischen Volkes seinen Parolen und nach dem Weltkrieg ging die Politik seiner Heimat oft andere Wege, als er es gewünscht hätte. Wer war also jener Masaryk, der zu einer Zeit, da die Monarchen des Kontinents zu Erbpräsidenten von Republiken degradiert wurden, als Präsident einer Republik ein heimlicher König war?

Masaryk wurde am 1. März 1850 in Göding geboren. Seine Mutter war eine Hanakin und vor ihrer Ehe „Herrschaftsköchin“, sein Vater — von Beruf „Rossewärter“ — ein Slovake aus der ungarischen Slovakei. Er war noch als Leibeigener geboren und hatte nie eine Schule besucht. „Niemand kann sich von den Eindrücken und Einflüssen seiner Kindheit freimachen. Sie sind für sein Leben entscheidend“, sagt einmal der alte Masaryk. Die Eindrücke und Einflüsse, die der kleine Thomas in dieser Umgebung empfängt, werden wahrlich bestimmend für sein Leben sein. Noch mehr, er ist ein sehr sensibles Kind und die Eindrücke lassen Affekte in ihm zurück, die er kaum jemals überwinden kann, und die ihm, dem sonst so kritischen Geist, die Fähigkeit zum objektiven Urteil nehmen, ja ihn auf falsche Fährten bringen werden. Nicht Bücher, Dichter, Philosophen formten ihn, so bekennt er als Greis, sondern nur das Leben. Und die vielen Bücher, die er sein Leben lang verschlang — Masaryk besitzt am Ende seines Lebens eine der größten Privatbibliotheken der Welt — gaben ihm immer nur eine Bestätigung für sein erlebtes Leben.

Als kleiner Knabe sieht er nun, wie sein Vater seine Herren einerseits haßt, anderseits fürchtet, sieht wie sein Vater schwer arbeiten muß, während die Herren müßig gehen. Ja noch mehr, er erlebt, wie die Herrschaftsbeamten seinen Vater schlecht behandeln, grob behandeln. Im Herzen des kleinen Kindes steigt ein unbändiger Haß gegen diese Herren und gegen dieses ganze Sklavensystem auf. Er überlegt, wie er sie erschlagen und verprügeln könnte, überlegt, ob er ihre Pelze, die sie einmal, als sie zur Jagd gingen, im Hause des Vaters hängen lassen, nicht zerschneiden soll. Er erlebt weiter, daß seine Mutter am Sonntag nicht in die Kirche gehen kann, weil sie für die Herrschaft kochen muß und „Herrendienst vor Gottesdienst geht“. Da der kleine Thomas seiner Mutter nahgeraten, tief fromm war, bekommt sein Haß gegen dieses System der Sklaverei eine religiöse und eine moralische Färbung. Hat denn Jesus nicht gesagt, daß alle Menschen gleich und Brüder seien, und daß, wer der Erste sein will, der Letzte sein möge? Unauslöschlichen Eindruck hat auf ihn das Wort gemacht: „Suchet zuerst das Reich Gottes und seine Gerechtigkeit...“ — ein Wort, das er sein ganzes Leben hindurch als Leitspruch hochhält. Wird hier dieses Wort Gottes nicht zuschanden an diesen Herren, die seine Mutter zur Sünde verführen? Der große Affekt erwacht in ihm, daß dieses System falsch ist; ein Affekt, den er niemals überwindet.

Wie eine Erlösung wirkt es, als er die angelsächsische Welt und damit die Grundsätze der Demokratie kennenlernt. Hier, in der Demokratie, trifft er ein System, das menschenwürdig ist; denn „Demokratie will politisch und sozial das Untertanenverhältnis abschaffen“, schreibt er 1913 in seinem Buch „Rußland und Europa“. „Die aristokratische Organisation“, heißt es weiter, „beruht auf dem Verhältnis des Über- und Untereinander; die Demokratie erstrebt das Nebeneinander. Aristokratismus bedeutet: die Ungleichheit wird als natürlich und historisch notwendig erklärt... Aristokratismus ist die Organisation durch Macht; das demokratische Nebeneinander soll ein freies und brüderliches Miteinander sein... Der Aristokratismus ist die Herrschaft der Nichtarbeitenden über die Arbeitenden, die Demokratie verlangt die Arbeit aller und jedes Einzelnen. Der Aristokrat herrscht, der Demokrat arbeitet.“ „Das tiefste Argument“, sagt er in seinem letzten Werk, das er ähnlich wie Goethe nicht selbst schreibt, sondern schreiben läßt, in den „Gesprächen mit T. G. Masaryk“, die Karel Capek aufzeichnet, „ist der Glaube an den Menschen, an seinen Wert, an seine Geistigkeit, an seine unsterbliche Seele, Demokratie ist Diskussion. Die ist nur möglich, wo Menschen einander vertrauen.“

Demokratie ist das einzige menschenwürdige politische System. Als er die Hoffnung aufgeben zu müssen glaubte, das alte Österreich in eine Demokratie umzuwandeln, jenes Österreich, dessen unvollständigen Konstitutionalismus er schon 1895 in der „Tschedischen Frage“ sehr günstig beurteilt und das 1907 bereits das allgemeine Wahlrecht eingeführt hat, in dem aber infolge der endlosen nationalen Streitigkeiten der Monarch und die Aristokratie das bestimmende Element bleiben, in diesem Augenblick, als er glaubt, daß Österreich endgültig nicht umgewandelt werden kann,

geht er in die Emigration und beginnt den Kampf gegen die Habsburger-Monarchie, deren Existenz er als moralisch nicht mehr gerechtfertigt ansieht. Ja, den Sinn des ganzen Weltkrieges erklärt er schließlich als den Kampf der Demokratie gegen die Theokratie und damit gegen den Aristokratismus, der die beste Stütze jeder Theokratie ist. Kurz nach der Errichtung der tschechoslowakischen Republik wird sie, zum Unterschied von der deutschen und der französischen Republik, den Adel abschaffen. Ob die Beamten der Herrschaft, die seine Mutter am Sonntag statt in die Kirche in die Küche zwangen, ahnten, welchen Keim sie in das Gemüt des kleinen Kindes legten, das scheinbar ganz unbeteiligt dies alles erlebte?

Neben diesem Haß gegen die „Herren“ wird ihm in seiner Kindheit noch ein anderer Keim ins Herz gesenkt: die Sehnsucht, selbst ein „Herr“ zu sein. Diesen Keim legt seine Mutter. Sie war eine Zeitlang „Herrschaftsköchin“, hat die bessere Welt in der Nähe kennengelernt und will, daß es auch ihren Kindern einst besser geht, daß sie etwas Großes, Schönes werden. Um etwas Besseres zu werden, muß man reich werden; reich werden können Leute aus diesem Kreise nur auf einem Weg: durch Erwerb von Wissen. Der kleine Thomas soll, so bestimmt die Mutter, Lehrer werden. Er soll lernen. Soll sich Wissen aneignen und dadurch ein „Herr“ werden. Masaryk wird von dem ersten Augenblick an, da er lesen kann, ein fanatischer Leser. Er liest ununterbrochen, sein ganzes Leben lang, wie er sein Leben lang lernt. Er liest auf der Realschule in Hustopeč — jenem Hustopeč, das in dem Werfel-Roman „Der veruntreute Himmel“ eine so große Rolle spielt — alle Bücher, deren er habhaft werden kann, liest am Gymnasium in Brünn, arbeitet auf der Hochschule alle Philosophen durch, lernt die Weltliteratur kennen, lernt als Kind von selbst Latein, lernt in der Schule Deutsch, lernt Französisch, Russisch, Englisch und Polnisch. Es gibt kein Gebiet, das ihn nicht interessiert. Diese Bildung macht ihn zu einem Weltbürger von Format, macht ihn zu einem „Herrn“, zu einem Grandseigneur, den die kleinen spießbürgerlichen Verhältnisse von Prag, in das er 1882 als Universitätsprofessor kommt, bedrücken, und der das Wort Palackys: „Jeder Tscheche müsse ein Weltbürger sein“ seinen Landsleuten immer wieder vorhält. Masaryk kleidet sich so elegant, daß man ihn einmal als den bestangezogenen Abgeordneten des Wiener Reichsrates bezeichnet. Am Katholizismus schätzte er besonders dessen Internationalität, seinen Universalismus. Charlotte Garrigue, seine spätere Frau, gefällt ihm auch deshalb so gut, weil sie, die Amerikanerin, die aus einer französischen Hugenottenfamilie abstammt, eine Weltbürgerin im besten Sinne ist. Stolz erzählt er, daß ihr Geschlecht bis auf die Kapetinger zurückgehe. Mit sechzig Jahren lernt er noch den Sport des „Herrn“, das Reiten. Seine Sehnsucht ist es schon als Student, sich jenem Beruf zuzuwenden, der einem „Herrn“ gemäß ist: Diplomat und Politiker. Er will sich deshalb für die Orientalische Akademie in Wien melden, beginnt schon Arabisch zu lernen, gibt aber diesen Plan wieder auf — schmerzlich getroffen, weil er hört, daß nur Aristokraten von Geblüt und mit einem Vermögen aufgenommen werden. Was er hörte, war falsch. Wohl wurden in das diplomatische Korps der alten Monarchie fast nur Aristokraten

aufgenommen, der vorletzte k. u. k. Botschafter in Washington, Konstantin Dumba, war die einzige Ausnahme, und sicher ist, daß vor dem Eintritt in das Korps der Nachweis eines monatlichen sehr hohen Privateinkommens erbracht werden mußte, aber für die Orientalische Akademie, die spätere Konsularakademie, galten diese Vorschriften nicht. Aus ihr gingen in erster Linie die Konsularbeamten hervor. Für diese Laufbahn war weder das Vorhandensein eines Vermögens, noch ein Adelstitel notwendig. „Dennoch, allen diesen Hindernissen“ — Hindernisse, die gar nicht vorhanden waren — „zum Trotz“, schreibt er in seinem Buch ‚Weltrevolution‘, „bin ich Politiker geworden.“

*

Der kleine Thomas Masaryk hat ein furchtbares Erlebnis. Im Pferdestall des Schlosses hängt sich ein Knecht. Man zeigt ihm die Tür, und das Kind wird dabei von einem solchen Grauen erfaßt, daß es von nun an nie mehr die Schwelle dieser Tür überschreitet. Es kommt ihm entsetzlich und unbegreiflich vor, wie ein Mensch seinem Leben freiwillig und vorzeitig ein Ende setzen kann. Er grübelt darüber nach, ohne eine Antwort zu finden. Der Eindruck dieses Erlebnisses wird ihn nie mehr zur Ruhe kommen lassen. Sein Leben lang wird er über das Problem des freiwilligen Todes sprechen. Seine Habilitationsarbeit ist diesem Thema gewidmet. Sie erscheint 1881 in Buchform unter dem Titel „Der Selbstmord als soziale Massenerscheinung“, aber auch in fast allen folgenden Werken spricht er über den freiwilligen Tod.

Lang und breit untersucht Masaryk die Ursachen der Selbstmordepidemie. Nach genauer Untersuchung kommt er zur Ansicht, daß weder Krankheit noch Beruf noch Umgebung den Ausschlag zum modernen Massenselbstmord geben, sondern einzig und allein der Verlust der Religiosität. Denn durch diesen Verlust verliert das Leben jeden moralischen Halt. Irreligiosität macht das Leben beim ersten Schicksalsschlag unerträglich. Im Mittelalter gab es keinen Selbstmord als Massenerscheinung. Der mittelalterliche Mensch hatte eine gefestigte Lebensanschauung. Aber diese Basis wurde zersetzt. Die modernen Wissenschaften scheiden Glauben und Wissen voneinander. Der Mensch verliert sein harmonisches Weltbild; sein Denken wird zerspalten, er versinkt in Halbbildung, die Halbbildung wird die Ursache des großen Lebensüberdusses. Trotz allem Fortschritt wird das Leben immer unglücklicher; die Energie des Willens wird geschwächt, das Gleichgewicht von Verstand und Gemüt geht verloren und daraus entsteht eine Psychose, an deren Endpunkt die Verzweiflung an sich und damit der Selbstmord steht. Einige Jahre vor Freud, der sich ja ebenfalls mit dem Entstehen der Psychose beschäftigt und dafür allein verdrängte Sexualität verantwortlich macht, kommt Masaryk zu ganz anderen Ergebnissen.

Da nach Masaryk die Selbstmordneigung in letzter Instanz auf Irreligiosität zurückgeht, kann sie nur beseitigt werden, wenn der Mensch wieder zur Religion findet. Aber zu welcher Religion? „Die alte, katholische Religion ist unmöglich geworden“, sagt Masaryk. Hier öffnet sich uns der Zugang zu einer Tragödie der modernen Zeit,

der Abwendung Masaryks von der katholischen Kirche. Es ist nicht nur für ihn eine Tragödie, sondern auch für die Kirche, die er verläßt. Denn, wäre er an den rechten Mann geraten, so hätte aus Thomas Garrigue Masaryk ein anderer John Henry Newman werden können.

„Das Wesen der Religion“, heißt es in seinem Werk über den Marxismus, „erfassen wir am vollsten und sichersten an dem religiösen Leben der Gegenwart.“ Und wie war diese Gegenwart, die er erlebte, als Kind und junger Mensch?

Seine Mutter war sehr fromm; der kleine Thomas war ihr darin nachgeraten. Er erlebte tief die Welt des heimatlichen Katholizismus. Aber dieser Katholizismus war abergläubisch, von slowakischer Mythologie durchsetzt. Die Grenze zwischen Glauben und Aberglauben war nicht klar. Zwar ministrierte der Kleine sehr fleißig und erhielt in der Schule den Religionsunterricht, aber weder dort noch zu Hause hörte er ein lebendiges Wort über Religion. Ja, der erste Priester, dem er begegnete, war schon ein Unglück für ihn. Er war dem intelligenten Knaben nicht gewachsen und wußte auf dessen Fragen keine Antwort; dann half er sich, indem er ihn ermahnte, nicht soviel zu fragen und nachzudenken, sondern zu glauben, allein zu glauben. Der Wissensdurst des Kindes wurde dadurch nur noch mehr angeregt. Ferner neigte dieser Pfarrer, der gleichzeitig Katechet war, zum Aberglauben. Zuweilen wurde er auch selbst von Zweifeln geplagt, während er an anderen Tagen wie ein Fanatiker auftrat. Vor allem war er auch sittlich nicht ganz einwandfrei. Man munkelte im Ort, er habe ein Kind und bei einer Predigt gab er dies versteckt zu. Besonders beunruhigte das Kind aber, daß es im Nachbardorf Christen gab, die zu einer anderen Religion gehörten, die man Protestanten nannte und jedermann als wesentlich gebildeter ansah.

Einen Augenblick lang scheint es, als werde die große Tragödie seines Lebens an ihm vorübergehen. Das ist, als er im Alter von ungefähr zwölf Jahren aus dem Schloß eine Menge Bücher von Jesuiten findet und mit Heißhunger liest, worauf er ein so eifernder Katholik wird, daß er die protestantische Frau des Schmiedes, bei dem er zur Lehre ist, zum Übertritt bewegt. Doch dann kommt er zu einem Lehrer, um sich auf seinen Beruf vorzubereiten, und als er eines Tages den Kindern erklärt, die Sonne drehe sich nicht um die Erde, sondern umgekehrt, wird er denunziert, er lehre Dinge, die mit der Bibel in Widerspruch stünden. Der offene Konflikt bleibt ihm erspart, aber der Einwand, daß Katholizismus und Wissenschaft nicht zusammenpassen, faßt zum erstenmal Fuß. Mit fünfzehn Jahren kommt Masaryk auf das Gymnasium nach Brünn, in die zweite Klasse. Hier kommt es nun zum endgültigen Bruch. Er hat zwar einen guten Religionsprofessor, aber auch er kann ihm nicht auf alles eine Antwort geben. Denn er liest wiederum sehr viel. Pascal begeistert ihn, aber auch Renan fällt in seine Hände. Wenn er diesen auch in späteren Jahren als einen krassen Dilettanten bezeichnet, so empfängt er von ihm doch die ersten Glaubenszweifel, die immer stärker werden. Eine Glaubenskrise kommt langsam über ihn, die mit zwanzig Jahren schließlich ausbricht — eine nicht ungewöhnliche Erscheinung in diesem Alter, aber für Masaryk von besonderer Bedeutung.

Er hat kein Heim, er ist nirgends zu Hause; er ist viel älter als seine Kameraden, kann sich nirgends aussprechen. Die Lehrer, die von seiner Krise wissen, gehen stillschweigend an ihr vorbei; denn sie sind im Grunde ihres Herzens Liberale und wollen mit Religion nicht viel zu tun haben. Die Mitschüler wissen nichts davon; sie sind viel jünger, sie verspotten die gottesdienstlichen Handlungen, zu denen sie gehen müssen. Sie gehen zur Beichte und rühmen sich dann, was sie alles nicht gesagt haben, gehen zur heiligen Kommunion und sündigen genau so weiter wie vorher. Masaryk bittet den Religionsprofessor, ihn von der Pflicht, an den religiösen Übungen teilzunehmen, zu entbinden; der Professor ist entsetzt, spricht ihm gütig zu, weint, kann ihn aber nicht überreden. Im Gegenteil, die erzwungene Teilnahme an den religiösen Übungen steigert seinen Affekt nur noch. Er weigert sich weiter teilzunehmen und bringt damit die ganze Klasse in Unordnung. Der Direktor ist wütend auf ihn und findet endlich einen nichtigen Grund, um diesen unbequemen Schüler von der Anstalt zu entfernen. Der einsame Masaryk hatte ein Mädchen kennengelernt und es entspann sich eine reine Jugendliebe, in der er wohl nichts anderes als etwas Anteilnahme gesucht hatte. Aber die Eltern des Mädchens zeigten ihn an. Der Direktor läßt ihn vor, spricht häßlich über seine Liebe, gibt ihm schließlich das consilium abeundi und hat damit gleichzeitig auf bürokratische Art die Gefahr einer religiösen Krise innerhalb seiner Schule beschworen. In diesem Augenblick entsteht der große Bruch zwischen Masaryk und der katholischen Kirche. Von nun an ist er ein entschiedener Gegner des Gewissenszwanges. In dieser Gegnerschaft wird er nicht müde, die Trennung von Kirche und Staat und die Aufhebung des Religionsunterrichtes an den Schulen zu fordern. Damit wurde auch der Grund zu jenem falschen Geschichtsbild gelegt, das er immer wieder vorbringt: die große Tat des Protestantismus bestehe darin, die Gläubigen vom Gewissenszwang befreit und nur einer Autorität unterstellt zu haben, dem eigenen Gewissen.

Hätte in diesem Jahr 1870 ihn nicht sein Protektor, der Polizeipräsident Le Monnier, der von Brünn nach Wien versetzt wurde, dorthin mitgenommen und ihm die Fortsetzung des Studiums am Akademischen Gymnasium im I. Bezirk ermöglicht, er hätte die geliebte Wissenschaft aufgeben müssen. Hier in Wien trifft er wieder auf zwei andere Priester, die sein Leben beeinflussen. Der eine ist der Professor am Gymnasium, ein durch und durch Liberaler, der Masaryk gar keine Schwierigkeiten macht, schon gar nicht den Versuch unternimmt, ihn zu belehren und zu bekehren; der in einer Art Nihilismus seinen Stundenplan absolviert, so daß der junge Masaryk Ekel über diese Charakterlosigkeit empfindet. Der zweite Geistliche, der auf ihn einen besonderen Einfluß ausübt, ist ein aus der Kirche Ausgetretener: Franz Brentano, Professor an der Universität Wien, die Masaryk seit 1872 besucht. Wohl kann er seine Vorlesungen nicht hören, aber er trifft ihn oft persönlich und, wenn auch Brentano nie über seinen Schritt spricht, der ihn aus der Kirche geführt hat, das Beispiel dieses gefeierten und vornehmen Mannes wirkt um so stärker auf ihn. Brentano ist Theist und nach seinem Beispiel wird Masaryk jetzt Theist, kann weiter an einen

persönlichen Gott und an eine unsterbliche Seele glauben, ohne sich mit der Kirche verbunden fühlen zu müssen.

Der Glaube an Gott und seine Kirche, den dieser junge Mann aus Südmähren, wenn auch in seiner Umwelt durch mythologischen Aberglauben überwuchert, empfangen hatte, war zerstört worden durch Angehörige dieser Religion, die hartherzig, ungebildet und unsittlich waren, die am Sonntag in die Kirche gingen und am Werktag ihren Gott einen „lieben Herrn“ sein ließen. „Der größte Feind der Kirche sind die Katholiken und ihre Methoden“, sagt Masaryk einmal. „Der Glaube hat die Kirche ertötet“, sagt er anderswo. „Kirchenglaube und Sittlichkeit können zwei verschiedene Begriffe sein“, heißt es an einer dritten Stelle. Sein Glaube war zerstört worden, da er keinerlei Rüstzeug empfangen hatte, um den glaubensfeindlichen Geist, der ihm auf der Hochschule entgegentrat, standzuhalten. Die Skepsis Humes und der Kritizismus Kants entziehen seinem mythifizierten Kinderglauben den Boden. War sein Kinderglaube von Wundern erfüllt, so verwirft er jetzt den Glauben an jedes Wunder. Er will nur mehr an das glauben, was beweisbar ist. Und da — seiner Meinung nach — die Offenbarung sich nur auf Wunder gründet, will er an sie nicht mehr glauben. „In der Wissenschaft basieren wir auf Erfahrung“, schreibt er, „in der Theologie auf Offenbarung“. Und Offenbarung ist nichts anderes als eine Fortsetzung der Theologie“. Er kann nicht mehr an Dogmen glauben, da sie „unbeweisbar“ sind, und „da sie der Kritik der Vernunft nicht standhalten können“. „Die Philosophie steht im Gegensatz zur Theologie.“ „Jeder Versuch, die wissenschaftliche Philosophie und die Theologie zu versöhnen, ist prinzipiell verfehlt. Der Kritizismus macht hier ein Zurück unmöglich.“ Vor allem aber, „der entscheidende Protest gegen das menschliche Wissen ging von Rom aus, indem der Papst sich allen Ernstes für unfehlbar erklärte.“

In seinen antikatholischen Affekt, denn es ist nur ein Affekt, der völlig unkritische Voraussetzungen hat, mischt sich ein antikerikaler, der sich wieder mit seinem antiaristokratischen Affekt verbindet. „Der Katholizismus ist seinem Wesen nach aristokratisch und monarchisch.“ „Der Glaube an die Offenbarung Gottes ist notwendig Glaube an Mittler. Dieser Glaube hat die Theokratie geschaffen. Der wissenschaftlich, der kritisch Denkende anerkennt keine Mittler zwischen Gott und Menschen, er vertraut nicht mehr den Priestern und ihrer Kirche, sondern der Wissenschaft und Philosophie. Er setzt der Theokratie die Demokratie entgegen.“ „Der Glaube ist aristokratisch, die Liebe demokratisch.“

„Die Frage kann nur lauten, wie ist für den kritisch, den wissenschaftlich Denkenden eine Religion möglich und welche?“ „Ich glaube“, schreibt Masaryk im „Selbstmord“, „daß eine der protestantischen Sekten die erwünschte Religion sein könnte.“ Dieses Ideal einer neuen Religion erblickt er in der Sekte der Böhmisches Brüder. 1880 war Masaryk aus der katholischen Kirche, sicher unter dem Einfluß seiner Frau, aus- und zum Protestantismus übergetreten. 1877 hatte er Charlotte Garrigue in Leipzig kennengelernt und binnen kurzem in ihr das Gefundene, was er sich ersehnte. Man ver-

gesse nicht: Masaryk, aufgewachsen ohne Heim, ohne Elternhaus, ohne Herz, geistig einsam, zerbrochen von Menschen, erfüllt von Sehnsucht nach Gott, nach Sittlichkeit, trifft in einer Welt ohne Liebe auf ein Wesen, das ganz erfüllt ist von Liebe. Er ist nirgends zu Hause, nicht in seinem Volk, nicht in seinem Staat, nicht in seiner Kirche, und nun kommt er, der Weltbürger, in ein Heim, das ihm das Gefühl der Geborgenheit gibt. Sie ist Amerikanerin, Angehörige der Unitarier. Da in ihrem Elternhaus jeder machen konnte, was er wollte und sich deshalb in der Familie ein halbes Dutzend Bekenntnisse finden, ist jedes Familienmitglied zur Toleranz erzogen. Noch mehr, wie viele Anhänger einer Sekte lebt sie religiös aktiver als Tausende von Katholiken. Bei ihr ist nicht nur der Sonntag, sondern vor allem jeder Werktag von Religion durchdrungen. Als Unitarierin glaubte Charlotte Garrigue an keine sichtbare Kirche, an keine Priester. Nicht das sakramentale Leben und aus diesem heraus die Liebe zu den Nächsten, sondern eine starke Sittlichkeit und Hilfsbereitschaft prägt diese Religiosität. Es ist eine Religion der bloßen Menschlichkeit. „Meine Ehe vollendete meine Erziehung“, gesteht Masaryk.

Als Masaryk 1880 aus der katholischen Kirche austrat, wandte er sich nicht der Konfession seiner Frau zu, auch nicht dem lutherischen oder kalvinischen Protestantismus seiner Heimat, sondern der kleinen Sekte der Böhmisches Brüder, einer Art Pietisten, deren berühmtester Kopf Comenius gewesen war. Wieso kann Masaryk gerade zu dieser Konfession? Hier ist es am Platze, kurz den Einfluß des großen tschechischen Historikers und Politikers Palacky auf Masaryk zu beleuchten.

Nirgends erwähnt Masaryk in seinen Schriften, ob er das Werk Palackys, des „Vaters der Nation“ schon in seiner Jugend kennengelernt habe. In seinem Memoirenbuch „Die Weltrevolution“ erzählt er, daß er nach Ablauf seiner ersten parlamentarischen Tätigkeit, also nach 1893, sich in Palacky vertieft habe. Die Frucht dieser Beschäftigung mit dem „Vater der Nation“ war die kleine Schrift „Palackys Idee des böhmischen Volkes“ gewesen. Dennoch kann kein Zweifel sein, daß er sich bereits viel früher eingehend mit Palacky beschäftigt hatte.

Palacky war bekanntlich weitgehend in seinem Denken von Herder beeinflusst. Von diesem übernahm er die Ansicht, daß die Völker moralische Persönlichkeiten seien, die wachsen und leben, die ein natürliches Anrecht auf gleichberechtigtes Nebeneinander haben und zu ihrer Selbsterhaltung verpflichtet seien. Des weiteren übernahm er auch Herders Ansicht über die Slawen. Dessen Slawenkapitel sind bekannt: er sah in ihnen das friedliebende, ackerbautreibende Volk, die „Demokraten“, an dem sich die kriegerischen „feudalen“ Deutschen durch Wegnahme des Landes und Germanisierung schwer vergangen hätten. Er sah in ihnen auch das Volk der Zukunft, das infolge seiner Unverdorbenheit bestimmt sei, ein neues Zeitalter der Humanität herbeizuführen.

In der Hussitenzeit sah Palacky einen Höhepunkt der tschechischen Geschichte. Während für die Menschen der Aufklärung die Hussiten Barbaren waren, für die Katholiken Ketzer, sah Palacky in ihnen Kämpfer für die Demokratie und gegen das Feudal-

wesen, für die menschliche Vernunft und gegen die autoritative Religion, für die Freiheit und gegen die Fesseln der mittelalterlichen Welt. Er sah in ihnen mit einem Worte Kämpfer für „Ideale der Humanität“.

Der Einfluß Palackys auf den jungen Masaryk, der ihn noch im Alter als „Vater der Nation und unserer Geschichte“ preist, muß gewaltig gewesen sein. Sicherlich hatte er ihn schon während seines Studiums gelesen, wie er so viele Werke der heimischen und fremden Schriftsteller in sich aufgenommen hatte. Jeder gebildete Mensch des damaligen Böhmen, jeder Student, las die Werke des „Vaters der Nation“. Für Masaryk hatte dieser Einfluß aber noch eine ganz besondere persönliche Note. Hier, in den Werken Palackys fand er seine persönlichsten Erfahrungen bestätigt. Sein antiaristokratischer und sein antikatholischer Affekt, seine Abneigung gegen jeden Gewissenszwang erhielten hier sozusagen ihre historischen Grundlagen. Seine Affekte erschienen ihm gerechtfertigt.

Palacky war kein Katholik; er gehörte der Böhmisches Brüder-Unität an. In dieser Brüder-Unität sah er nicht nur den Gipfel der böhmischen Geschichte, sondern auch die „vollendete Kirche“, das „reine Christentum“.

„Die nationale Wiedergeburt ist nicht vollendet“, schreibt Masaryk in seiner kleinen Studie über Palacky, „sie wird es erst, bis wir auf dem Boden unserer Brüder-unität fußend und im Geiste der Zeit fortschreitend, die vermoderten und leblosen Formen des offiziellen und Matrikel-Christentums verlassen und zu wahrer Humanität und Religion vordringen.“

1880 hatte Masaryk unter dem Einfluß seiner Frau den Schritt aus der katholischen Kirche getan; unter dem Einfluß Palackys wandte er sich der Konfession, der dieser angehört hatte, zu, den Böhmisches Brüdern. 1881, in seinem ersten großen Werk, dem „Selbstmord“, preist er sie bereits als das Ideal einer neuen Religion.

*

Masaryks Verhalten gegenüber der katholischen Kirche wurde überwiegend durch das Verhalten von Katholiken verschuldet. Sein Hinneigen zum Protestantismus erklärt sich dagegen überwiegend durch die hohe sittliche Stellung vieler Protestanten. Er schloß von dem Verhalten der Katholiken auf den Katholizismus und von dem Verhalten der Protestanten auf den Protestantismus. Wäre der junge Masaryk auf echte, lebendige Katholiken gestoßen, seine religiöse Entwicklung hätte wohl einen anderen Weg genommen. Dies anzunehmen ist man berechtigt, hat er doch unverhohlene Anerkennung für den englischen und deutschen Katholizismus gezeigt. Wundert es ihn schon, daß in England die Gebildeten kirchlich und religiös gesinnt sind und viele anglikanische Geistliche und — Aristokraten! zur katholischen Kirche übertreten, so schreibt er über den deutschen Katholizismus, daß man ihn „unstreitig als den schönsten ansehen muß. Der Bildung haben die deutschen Katholiken sich nicht verschlossen, ihr Klerus ist sittlich und verglichen mit unserem bedeutend tüchtiger. Die Theologie blüht, während bei uns die theologische Wissenschaft eigentlich nicht existiert.

Mit seinem protestantischen Bruder verglichen, genießt der deutsche Katholik in bedeutend höherem Maß die Segnungen wahrer und inniger Religiosität.“

Die Liebe zu einem theistischen Gott und die Liebe zu den Menschen ist von nun an der Inhalt der Religion Masaryks. Jesus ist nicht mehr der Sohn Gottes, sondern ein Prophet, der höchste und vollkommenste Mensch, allerdings Nur-Mensch. „Die Ideale der Humanität“, wie Masaryk an Stelle von Nächstenliebe sagt, sind der Leitfaden seines Handelns, eines durch rein ethische Momente bestimmten Handelns. In der Union der Böhmisches Brüder, die Peter Chelcický († 1460) begründet hat, sieht er den idealen Typus seiner Religion. Diese Böhmisches Brüder-Unität feiert er als den Höhepunkt der böhmischen Geschichte; nach ihr soll sich der Aufstieg des tschechischen Volkes richten, mehr noch auch die Umwandlung der Habsburger-Monarchie. Sie soll sich umwandeln in einen Staat, in dem jedes Individuum und jede Nation frei ist. Es soll ein Verhältnis von Mensch zu Mensch, von Volk zu Volk sub specie aeternitatis werden.

Sein eigenes Handeln wird von diesem starken ethischen Gefühl beherrscht; alles wird zu einer Frage der Moral. Von der Ethik geleitet — und geheim getrieben von dem Wunsch, ein „Herr“ zu sein, — geht er in die Politik; denn sie soll dazu dienen, innerhalb der Gesellschaft die Grundsätze der Ethik durchzuführen. Aus ethischen Gründen wird er zum Revolutionär gegen die Habsburger-Monarchie.

*

Kurz nach dem Ende des ersten Weltkrieges sagt Masaryk einmal: „Wir haben mit Habsburg abgerechnet, wir werden mit Rom abrechnen!“ Das sollte anzeigen, wie sehr die Auflehnung gegen den Thron, der Affekt gegen die Theokratie und den sie stützenden Aristokratismus begleitet, ja getrieben war von einem Affekt gegen die Kirche, die — vom Josephinismus her — noch diesen Staat stützte. Allein es kam anders; nicht Thomas G. Masaryk rechnete mit Rom ab, sondern Rom mit ihm, oder vielmehr, es rechnete nicht mit ihm ab, es wartete auf ihn. Denn Masaryk konnte von sich sagen, daß seine Gedanken ununterbrochen um Gott „den uralten Turm“, kreisten. Einmal mußten diese Affekte doch schwächer werden. Wohl sagt Wildgans, „daß man sich im Leben Büge holt, die keines Gottes Hammer gerade schweißt“. Aber eine starke und gute Erziehung oder ein starker Wille oder ein langes Leben lassen — abgesehen natürlich von einem starken sakramentalen Leben — vieles wieder gerade werden.

Am Ende seines Lebens kehrt Masaryk weitgehend zur Religion seiner Kindheit zurück: „Einmal in der Jugend“, bekennt er, „regte ich mich auf, weil ich keine absolut zwingenden Beweise erbringen konnte. Heute denke ich mir, müssen wir denn alles wissen und schwarz auf weiß haben?“ Ja, er bekennt weiter: „Im geschichtlichen Konflikt zwischen Wissenschaft und Kirche sehe ich nur einen Weg: in dem beständigen Streben nach Erkenntnis die Frömmigkeit nicht zu verlieren. Die Theologie ist nur dazu da, die religiöse Lehre für den Verstand zu begründen.“ „Der denkende Mensch

hat eine wissenschaftlich-philosophische Theologie.“ Und weiter: „Es geht darum, ob Jesus Gott ist oder nicht.“ „Wenn er Gott ist, dann ist es nur logisch, daß der Bischof von Rom die Unfehlbarkeit besitzt.“ „Die Freiheit und die Vorbestimmung des Menschen ist durch sein Verhältnis zum allmächtigen und allwissenden Gott gegeben. Der Mensch ist nach dem Ebenbilde Gottes geschaffen, Gott konnte ihn nicht anders als nach seinem Ebenbilde schaffen und daraus entspringt für den Menschen die Zusammenarbeit mit dem Willen Gottes.“ „Das ewige Leben beginnt schon jetzt, nicht erst nach dem Tode.“²

Ein Mitglied des Prager Domkapitels – der Hocharistokrat Graf Borek-Dohalsky – war während der letzten Lebensjahre des Präsidenten sein häufiger Gast. Ob er bei dieser Wendung mitgewirkt oder sie gar verursacht hat? Die Geschichte wird es wohl nie erfahren; denn die Nationalsozialisten verschleppten den Kanonikus in ein Konzentrationslager, wo er schließlich umkam.

*

An dem Leben Thomas Garrigue Masaryks ergibt sich wieder die große Aufgabe jedes Christen: in seinem persönlichen Leben Christus aufleuchten zu lassen. Wäre Masaryk solchen Menschen begegnet, der katholischen Welt wäre ein „Apostel der Humanität“ entstanden, einer Humanität, die tief genug begründet gewesen wäre, um nicht dem Ansturm einer neuen Barbarei zu erliegen. Unausdenkbare Konsequenzen eröffnen sich beim Nachsinnen über diese Möglichkeit. So aber verbrauchte sich das Leben dieses geistig ringenden Menschen, um einen Affekt allmählich zu überwinden, der zerstörend noch über seinen Tod hinaus wirkt.

Besprechungen

Orto Schilling, Handbuch der Moraltheologie III. Bd. Schwabenverlag Stuttgart 1957. Sozialer Pflichtenkreis, 365 S.

Der heimgegangene Tübinger Ordinarius für Moraltheologie bietet hier den 3. und letzten Band der 2. Auflage seines „Handbuches der Moraltheologie“. Die Vorzüge seiner Lehrbücher sind bekannt: Anlehnung an Thomas von Aquin, daher mehr Tugend- als Sündenlehre, Vorstoß bis in die Einzelanwendungen sittlicher Grundsätze in komplexen äußeren wirtschaftlichen, Lebens- und Organisationsverhältnissen. Daher finden wir auch auf viele Zeitfragen mutige Auskunft. V. hat den hier behandelten Themenkreis stets sein besonderes Interesse zugewandt, um den katholischen

Sozialethikern festen Boden unter die Füße zu geben. Die Thematik dieses Schlußbandes, in der die Probleme der Wahrhaftigkeit, der Notwehr, der Stellung der Frau, der Todesstrafe, des Krieges u. a. zur Sprache kommen, enthält daher so recht das Ergebnis seiner speziellen Lebensleistung. Werüber sozialethische Fragen verbindlich sprechen will, darf hier unbesorgt schöpfen. Fr. Scholz

Albert Hartmann, S.J., Toleranz und christlicher Glaube. J. Knecht, Frankfurt/M. 1955, 282 S.

Im Zeitalter der modernen Massendemokratie, in der die Menschen grundverschiedener Überzeugungen so eng zusammengedrückt sind und täglich miteinander auskommen müssen, erscheint das

Thema „Toleranz“ als durchaus aktuell. Dazu tritt das immer stärker aufkeimende Bewußtsein, daß alle, Christen und Nichtchristen, die noch an einen persönlichen Gott glauben, doch in einer entscheidenden Grundfrage des Lebens geschlossen gegen den professionellen Atheismus stehen, also auch in dieser Hinsicht zusammengerückt sind. V. klärt zunächst die Begriffe. Mit Recht wird die relativierende Toleranzmilde von der christlich verstandenen Toleranz scharf unterschieden. Wer deswegen „aufgeschlossen“ gegenüber fremden Bekenntnissen ist, weil er selbst keine Überzeugung hat und alle Meinungen für gleich wahr bzw. falsch hält, ist nicht tolerant, sondern ein Verächter der Religion und der Wahrheit. Der Christ verwirft um seines Verhältnisses zur geoffenbarten Wahrheit willen die christlich verstandene Creda nicht, versucht aber dem Andersgläubigen durch Würdigung seines guten Glaubens und seiner subjektiven Voraussetzungen verstehend und liebend nahe zu kommen. Besonders dankbar liest man die Kapitel über die Ausschließlichkeit der geoffenbarten Wahrheit und über den Goldgehalt, den die nichtkatholischen Religionen nach unserer Überzeugung in sich bergen. Das Schlußkapitel geht mit sicherer Hand an die sozialethische Seite des Problems heran und pakt manches heiße Eisen (Katholische Schule, „Katholischer“ Staat, Recht der Gewissensfreiheit und das irrende Gewissen) mutig an. Das Buch würdigt die Lage der Andersgläubigen, ohne die uns anvertraute Wahrheit zu verdunkeln. Man sollte es nicht nur den Gesprächspartnern von der anderen Seite und Konvertiten, sondern auch den katholischen Elitengruppen in die Hand geben, damit sie auf dem Boden solider Grundsätze die praktischen Aufgaben im konfessionellen Durcheinander unserer Zeit meistern können. Fr. Scholz

Heinz Häfner, Schuldserleben und Gewissen. Beitrag zu einer personalen Tiefenpsychologie. Klettverlag, Stuttgart 1956. 180 Seiten.

Häfners „Beitrag“ liegt in dem durchaus berechtigten Hinweis, daß dem Neurotiker mit nur symptomgezielter Technik nicht zu helfen ist. Er fordert Anerkennung und Verwirklichung der bisher verdrängten personalen Lebenswerte. Den Zugang zu diesem, beim Neurotiker weitgehend verschütteten Bereich eröffnet das Gewissenserlebnis, das immer auf die innere Ordnung verweist, von der sich die eigene Lebensvollzug, der subjektive Wertentwurf, entfremdet hat (67). Die im Gewissenserlebnis zum Bewußtsein kommende Schuld drängt auf die Abkehr von Fehlwegen und fordert seinsgerechte Erfüllung des eigenen Wesens, das auf vorgegebene Werte hin entworfen ist. Die Aufgabe des Seelenarztes besteht darin, den vor der Schuld in verschiedene Identlastungsformen Fliehenden mit der Schuld zu konfrontieren. „Die Begegnung mit der Schuld hat verwandelnde Wirkung“ (68).

Im Gegensatz zum Naturalismus Freuds, der alle Schuld aus dem personalen Leben gestrichen hat, behauptet sich V. zu objektiven, vorgegebenen Wertentwürfen. Ungehorsam ihnen gegenüber führt zu der im Schuldbewußtsein erlebten Idententfremdung, d. h. zur Verklümmung des Wesens, zur Werdehemmung. Damit arbeitet sich das Büchlein von der therapeutischen Erfahrung an unsere ethisch-theologischen Axiome heran. Die feine Analyse des Gewissenserlebnisses weist in vielen Zügen Verwandtschaft mit der Theorie Theodor Münders auf. Das Gewissen erscheint der Sache nach auch hier als „Funktion der ganzen menschlichen Persönlichkeit“. Wertvoll für den Ethiker, aber auch den Seelsorger, sind die psychologischen Analysen über die heute üblichen Arten der Identlastung und über die Flucht des auf sich selbst gestellten, von allen Bindungen gelösten Individuums ins „Man“, weil es in seinen Entscheidungen einfach überbeansprucht wird. Nachdem alle hegenden und weisenden überindividuellen Bindungen zerbrochen sind, sieht sich das einsame, ungeleitete Ich bei den nun überall zu fallenden Entscheidungen überfordert. Das übertriebene individualisierte, selbstherrliche Ich bricht gleichsam unter der Last einer unerträglichen, demürierten Lebensaufgabe zusammen und flüchtet in die kollektivierenden Identlastungsformen des modernen „Betriebs“, der keine Ruhe für Besinnung bietet, oder in die kollektive Haltung einer „Doktrin“, die alle persönlichen Entscheidungen abnimmt und von der ideologischen Schablone her fällt. Die „Geburt einer Weltanschauung“, das Werden einer sogenannten „Überzeugung“ wird eindrucksvoll vor Augen geführt. Die neue Weltanschauung entspricht genau dem Wunschbild: Bestimmte Fehlhaltungen, von denen man nicht lassen will, erscheinen uns als erlaubt, vernünftig und berechtigt. V. bietet einen aus dem Leben geschöpften Kommentar zu dem Psalmenvort: Omnis homo mendax. Die Grundtendenz dieses Büchleins muß unsere volle Anerkennung finden. Es wird dem Seelsorger neue Aspekte erschließen und seinen Helferswillen befähigen. Fr. Scholz

Siedlung und innere Kolonisation im europäischen Raum. Mit Beiträgen von Ministerialdirektor z. Vv. Lauenstein, Geschäftsführer der Emsland-GmbH, Meppen (Ems); Prof. Dr. Vöchting, Basel; Prof. Dr. Seraphim, Direktor des Institutes für Siedlungs- und Wohnungswesen der Westfälischen Wilhelms-Universität, Münster; Dipl.-Volkswirt Ludwig, Osnabrück. Band 50 der vom Institut für Siedlungs- und Wohnungswesen der Westfälischen Wilhelms-Universität herausgegebenen Reihe „Beiträge und Untersuchungen“, neue Folge der Materialien-Sammlung für Wohnungs- und Siedlungswesen, herausgegeben von Prof. Dr. Seraphim. 1957. 100 Seiten mit zahlreichen Abbildungen, Kartenskizzen und einem

² Vgl. auch die Äußerung, die Karel Capek einmal der Presse gegenüber machte, wonach Masaryk in der letzten Zeit sich noch mit dem bekannten Buch *Das Wesen des Katholizismus* (1. Aufl. 1924) des kath. Tübinger Theologen Karl Adam beschäftigt habe. (Frdl. Mitteilung von Dr. Franz Lorenz, Prag-Recklinghausen).

Einschaltblatt. Verlagsgesellschaft Rudolf Müller, Köln-Braunsfeld, Kart., DM 7.20.

Die Fragen der landwirtschaftlichen Siedlung spielen im europäischen Raum trotz weit fortgeschrittener und noch immer expandierender industrieller Entwicklung auch heute noch eine sehr vordringliche Rolle. Deutschland hat bislang nur den kleineren Teil der Vertriebenen- und Flüchtlingshäuser wieder an die Scholle bringen können. Andere Länder sehen sich vor die Notwendigkeit gestellt, neues Siedlungsland zu erschließen, um einen agrarischen Bevölkerungsüberschuß in den Erwerbsprozeß einreihen zu können. Es ist daher sehr zu begrüßen, daß ausgezeichnete Sachkenner in der vorliegenden Schrift, deren Drucklegung vom Bundesministerium für Ernährung, Landwirtschaft und Forsten gefördert wurde, in vier Beiträgen über Siedlungsprojekte in Deutschland (Emsland), Italien (Bodenreform), Finnland (gegenwärtiger Status und Aspekte der ländlichen Siedlung, Siedlungsgesetzgebung, staatliche Kolonisationsstatistik, Bedeutung genossenschaftlicher Einrichtungen für das Siedlungswerk) und den Niederlanden (Einpolderung der Zuidersee) ausführlich berichten. Die Beiträge befassen sich zwar nur mit Vorhaben der sogen. „Inneren Kolonisation“, also der Überführung bis dahin nicht landwirtschaftlich genutzter Flächen in die landwirtschaftliche Nutzung. Aber gerade durch diese Beschränkung wird erreicht, dem Leser ein abgerundetes Bild der natürlichen, ökonomischen, sozialen und staatspolitischen Voraussetzungen und Bedeutung konkreter Siedlungsprojekte zu vermitteln.

Der mit der landwirtschaftlichen Siedlung befaßte Experte wird diese leicht verständlich abgefaßte Schrift ebenso mit Gewinn lesen wie der lediglich an siedlungspolitischen Fragen Interessierte.

Men.

Jahrbuch für Volkskunde der Heimatvertriebenen, Band II (1956). Im Auftrag der Kommission für Volkskunde der Heimatvertriebenen im Verband der Vereine für Volkskunde herausgegeben von Alfons Perle, 244 Seiten, 2 Karten im Text, 1 Übersichtskarte im Anhang, Otto Müller-Verlag, Salzburg, Gänzelinen, DM 15.-

Im ersten Heft des Jahrganges 1956 der Königsteiner Blätter wurde dem im 1955 erschienenen ersten Band des Jahrbuches für Volkskunde der HV eine ausführliche Besprechung und Würdigung gewidmet. Wenn damals zusammenfassend festgestellt werden konnte, das Jahrbuch zeuge von einer umfassenden, durch die Katastrophe der Vertreibung ausgelösten Erweiterung und Vertiefung der volkskundlichen Forschung, so gilt das auch voll und ganz für den nun vorliegenden zweiten Band. Insbesondere der Hauptbeitrag dieses zweiten Bandes, aus der Feder von Alfred Karasek-Langer stammend und die Neusiedlung in Bayern nach 1945 betreffend, macht wieder mit dem Nachdruck deutlich, daß die Volkskunde unter den

verschiedenen Zweigen der Sozialwissenschaften zu denjenigen gehört, die noch am nachhaltigsten mit den aus der Vertreibung und Einführung ausgelösten Prozesse konfrontiert sind.

Über den weiten Rahmen dieser volkskundlichen Forschungsarbeit, die sich längst über eine spezifische Volkskunde der Heimatvertriebenen hinaus zu einem tragenden Teil der heutigen deutschen Volkskunde schlechthin entwickelt hat, gibt der II. Hauptteil mit seinen zehn Beiträgen eine sehr anschauliche Übersicht.

Dankbar wird der Leser auch die einzelnen Beiträge beigegebenen ausführlichen bibliographischen Notizen aufnehmen. Der III. Teil des Bandes ist ganz der Bibliographie vorbehalten. Johannes Künzig hat hier auf 60 Seiten eine einzigartige und übersichtlich gegliederte Bibliographie des schlesischen Volksliedes zusammengetragen, die nicht weniger als 1000 Titel umfaßt.

Eingeleitet wird der 2. Band des Jahrbuches mit einem Beitrag von Hermann Bausinger *Beharrung und Einfügung – zur Typik des Einhaltens der Fludtlinge* (S. 9–16). Der Verfasser geht dabei den Weg, daß er a priori-Definitionen vermeidet, einige typische Fälle schildert und den beobachteten Verhaltensweisen dann ihre Signifikanz gibt. Auf diese Weise ermittelt er sowohl für das Beharren als auch für die Einfügung eine „naive“ und eine „sentimentalistische“ Variante des Verhaltens in und gegenüber der neuen Umwelt. Dieses im Sinne von Schiller gebrauchte Begriffspaar und die daraus entwickelten Typen sollen, wie der Verfasser ausdrücklich betont, keine Wertungen, sondern Mittel der Beobachtung sein. Nun scheint es uns allerdings etwas fraglich, ob das die Typik grundlegende Begriffspaar „naiv“ und „sentimentalistisch“ bereits befriedigend ist. Namentlich für das als sentimentalisch bezeichnete Verhalten dürfte die Begriffsbildung in ihrem ursprünglichen Sinngehalt heute nicht mehr ganz eindeutig sein. Es wäre vielleicht nützlich, anstelle der sentimentalischen Variante den Begriff der reflektierten oder intellektuellen Verhaltensweise einzuführen oder die dargebotene Typik in diesem Sinne zu erweitern.

Einen zweiten Beitrag von grundlegender methodologischer Bedeutung hat Gottfried Roessler unter dem Titel *Volkskunde, Genoaologie und die Problemfrage bei den Heimatvertriebenen* beige-steuert. Es geht ihm darum, nicht nur gemeinsames Brauchtum an sich, sondern seine Träger zu untersuchen, mit anderen Worten: allgemeine-genoaologische Gesichtspunkte stärker in die Volkskunde einzuführen. Als Ordnungsprinzip bedient er sich der beiden Begriffe „genoaologische Eigenschaften“ (= auf der Verwandtschaft von Personen beruhende Ähnlichkeiten) und „genoaologische Gruppen“ (= Gruppen mit gemeinsamen genoaologischen Eigenschaften). Die praktische Bedeutung der Einführung dieser genoaologischen Gesichtspunkte in die volkskundliche Forschung legt

der Verfasser dann so dar: Brauchtum unterliegt, soweit es den Charakter genoaologischer Eigenschaften hat, Vererbungsgesetzen, es wird bei Endogamie – der Verfasser gebraucht die Bezeichnung gleichsinniger und stammfester – Heirat gefestigt, bei exogamer Heirat in Elemente zerlegt und „muß im Nachkommen zu einer neuen Synthese gebracht werden“ (S. 19/20). Die Herausarbeitung der stammes- und abstammungsbedingten Aspekte des Brauchtums in Anlehnung an die allgemeine Genoaologie, wie der Verfasser sie hier anzieht, ist gewiß ein Gegenstand, der von der Volkskunde klar gesehen und ernsthaft durchforstet werden sollte. In dem vorliegenden Versuch scheint uns aber die Anwendung der genoaologischen Gesichtspunkte auf die Volkskunde und insbesondere auf den Prozeß der Stammesvermischungen noch nicht genügend klar und systematisch entwickelt zu sein. Es scheint uns vor allem von der volkskundlichen Forschung her kaum begründet, aus den gegenwärtigen Stammesvermischungen die Gefahr eines möglichen Kampfes aller gegen alle (S. 23) abzuleiten. Frühere Stammesvermischungen in Deutschland – man denke z. B. an diejenigen im Ruhrgebiet im 19. und 20. Jhd. – liefern jedenfalls keine Argumente für eine derartige Folgerung. Nach den Ausführungen des Verfassers können wir auch seinen im Schlußsatz für die Genoaologie formulierten Anspruch, „bis zu universellen Fragen vorzudringen“ (S. 23), nicht unterstreichen. Hier ist dieser Anspruch jedenfalls nicht bewiesen oder glaubhaft gemacht worden.

Von den beiden einführenden Beiträgen methodischen Charakters hebt der folgende Beitrag von Karasek-Langer über die *Neusiedlung in Bayern nach 1945* (S. 24–102) sich durch die empirische Darbietung und Interpretation volkskundlichen Stoffes ab. Der Verfasser, dem wir schon eine überaus große Fülle volkskundlicher Abhandlungen über Fragen der Vertreibung und Einfügung verdanken, vermittelt in seinem Beitrag ein anschauliches Bild der Voraussetzungen, Antriebe und Nöte, unter denen Vertriebene in Bayern sich nach dem Chaos des Zusammenbruchs daran begaben, mehr oder weniger nach dem Leitbild des in der Heimat Zurückgelassenen ihre Gewerbe und Städte vom grünen Rasen her wieder entstehen zu lassen. Ohne große staatliche Hilfe zunächst und fast nur auf ihr in industrieller Geschicklichkeit und beispielhaftem Wagemut bestehendes Anfangskapital angewiesen, nahmen sie auf ehemaligen Wehrmachtslagern, in Baracken und Trümmern den Kampf um den Aufbau einer neuen Existenz auf. Daß die Standortorte so entstandenen Siedlungen nicht immer den normalerweise zu stellenden Anforderungen der Zweckmäßigkeit gerecht wurden, ist eine heute teilweise stark zu Buch schlagende negative Begleiterscheinung des spontanen Charakters ihrer Entstehung unter zufallsbedingten Voraussetzungen. Mit Nachdruck

verdiene die Ausführungen des Verfassers hervorgehoben zu werden, daß die Initiative der Vertriebenen eine Epoche neuer deutscher Siedlungsgeschichte einleitete, die er als eine „Zäsur in der Volksgeschichte“ bezeichnet. Sehr anschaulich werden diese Feststellungen durch die im Anhang beigegebene Karte der Neusiedlungen in Bayern dokumentiert. Schmerzlich wird dabei allerdings wieder einmal die Tatsache bewußt, wie wenig Chancen im Grunde doch die bäuerliche Siedlung nach 1945 gefunden hat.

Ein lebendiges Stück Zeitgeschichte stellt auch der Abschnitt über die Siedlungsnamen dar. Weitere Kapitel sind dem Haus und seiner Formwelt, Siedlungsformen und Siedlungstypen, Sprachvorgängen in den Siedlungen, dem Entstehen neuen Brauchtums, der Industrialisierung und dem Wandel städtischer Strukturen gewidmet. Das abschließende Kapitel schildert die Rolle der Neubürger in der Landeshauptstadt München. Hier verdient insbesondere die Feststellung des Verfassers Beachtung, daß die beträchtliche industrielle Substanzbereicherung der Stadt in den Nachkriegsjahren (Nürnberg wurde überfüllt), maßgeblich durch das Hinzukommen der Vertriebenen ermöglicht wurde.

Eine sowohl methodisch als auch inhaltlich sehr interessante Abhandlung stellt auch der Beitrag von Johannes Künzig *Urheimat und Kolonisten* (S. 103–140) dar. Nach den Berichten eines 74jährigen ungarndeutschen Großmutterchens aus dem zu Beginn des 18. Jhdts. entstandenen Kolonistenort Elek läßt er den Liedsatz, das Erzähl- und Brauchtum dieses Dorfes wieder lebendig werden, vergleicht es mit dem Traditionsgut der oberfränkischen Urheimat dieser Siedler und kommt zu dem Ergebnis: „Der volkskundliche Fundus der Auswanderungszeit ist in vielem bis auf unsere Tage drabben in hohem Maße bewahrt worden.“

Ein Beitrag zum allgemeinen Thema der Kult- und Brauchtumswanderung infolge industrieller Binnenwanderung und Heimatvertriebener stammt vom Leiter der Arbeitsstelle für Barbarforschung im Ruhrgebiet, Franz Krins. (*Die neue Barbaravererbung in Nordrhein-Westfalen*, S. 154–166).

Obwohl über die Herkunft der Ruhrbevölkerung noch viele Untersuchungen ausstehen, läßt sich bereits die Feststellung treffen, daß die Barbaravererbung in Westdeutschland, namentlich im Ruhrgebiet, durch den Zustrom von Menschen aus den Ostgebieten (Schlesien) wesentlich an Umfang gewonnen hat. In zwei Wällen geht vor sich: im Zuge der Industrialisierung des Ruhrgebiets im 19. Jahrhundert, und nach 1945. Im ersten Falle wird das Bergbaupatrontat der hl. Barbara vermittelt, seine Träger sind Barbaraknappenvereine, Vereinigungen mit Bruderschaftscharakter und enger Bindung an die Kirche, die in ständische Überlieferungen Westdeutschlands anknüpfen konnten, was eine gewisse Umformung des in

Schlesien gepflegten Barbarabrauchtums darstellt. Nach 1945 erhält das Barbarabrauchtum eine stark oberschlesisch-heimatbetonte Note. Manchmal fehlt die religiöse Beziehung. Träger sind hauptsächlich landsmannschaftliche Verbände. Beachtenswert ist die bergmännische Feiertagsgestaltung auch da, wo die Teilnehmer keine Beziehung zum Bergbau haben. Bestrebungen sind vorhanden, das Barbarafest mit den Einheimischen zu feiern, es mehrten sich kirchliche Barbarapatronate und Benennungen im weltlichen Raum. Es fehlt nicht der Hinweis, daß das weitere Schicksal des Barbarabrauchtums eine Frage der religiösen Grundhaltung ist.

Über Arbeitsweise und Vorhaben der genannten Forschungsstelle berichtet derselbe Verfasser (*Bericht über die Tätigkeit der Arbeitsstelle für Barbaraforschung im Ruhrgebiet*, S. 188–190). Vorgesehen sind auch Hilfsmittel zur praktischen Gestaltung von Barbarafeiern.

[In diesem Zusammenhang sei der hochw. Kle-rus auch von unserer Seite aus gebeten, die Bestandsaufnahme religiösen Brauchtums und ähnlichen der wissenschaftlichen Bearbeitung dienenden Materials durch freundliche Beachtung und Ausfüllung zugesander Fragebogen, sowie der großen beruflichen Beanspruchung, zu fördern.]

Men.-A.H.

Schwarz, Ernst, *Sudetendeutsche Familiennamen aus vorhusitischer Zeit*. Mit 23 Kartenskizzen. (Ostmitteleuropa in Vergangenheit und Gegenwart. Herausgg. von Johann Gottfried Herder — Forschungsrat, 3). Böhlau-Verlag Köln — Graz 1957. XV u. 373 S., DM 38,—.

Diese Untersuchung beruht auf einer Fülle von gedruckten und ungedruckten Quellen aus der Zeit vor 1420, die bereits vor der Vertreibung durchgearbeitet werden konnten.

Die Behandlung eines großen Siedlungsgebietes ermöglichte es, wertvolle zusammenfassende namenskundliche Bemerkungen und graphische Darstellungen in einem I. Hauptteil voranzustellen. Der zweite Hauptteil bietet die Familiennamen und deren Deutung in lexikalischer Anordnung. Der Wert der Namenskunde für die Volkstumsforschung wird aufgezeigt (vollständige Unterscheidung, Urvolkung). Die Familiennamen im Sudetenraum sind in der Hauptsache erst nach der Besiedlung aus den mitteldeutschen und bayrischen Nachbargebieten — vom 13. bis Anf. 15. Jahrhundert — entstanden, einer Kulturwelle folgend, die (wie im 14. Jahrhundert die Heiligennamen) von Frankreich über den Rhein vordrang. Sudetendeutsche Namenslandschaften lassen sich bereits für die vorhusitische Zeit erschließen. Das Fortleben von bis über drei Fünftel der mittelalterlichen deutschen Familiennamen in Böhmen und Mähren bis zum Zeitpunkt der Vertreibung wird offen-bar. A.H.